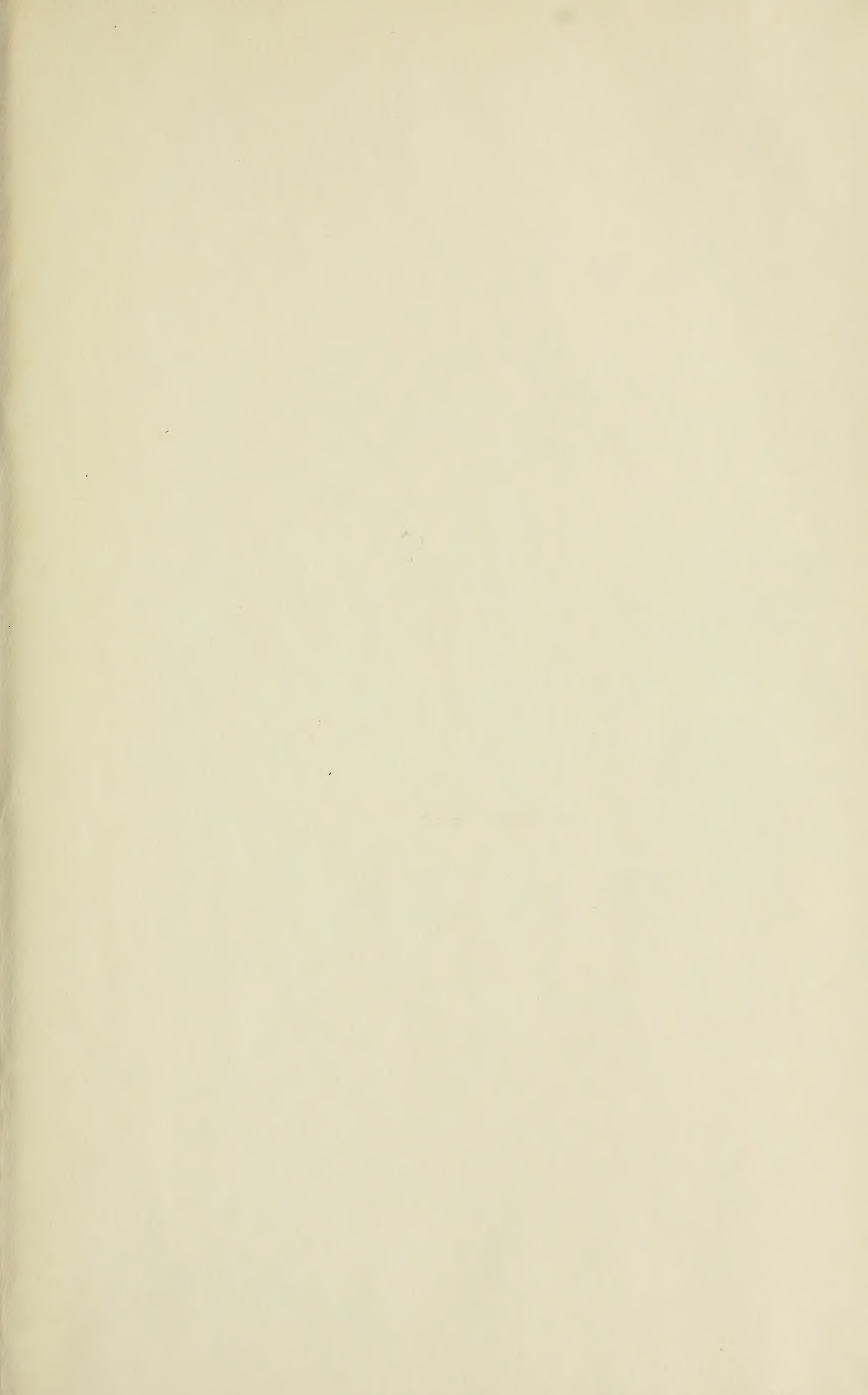
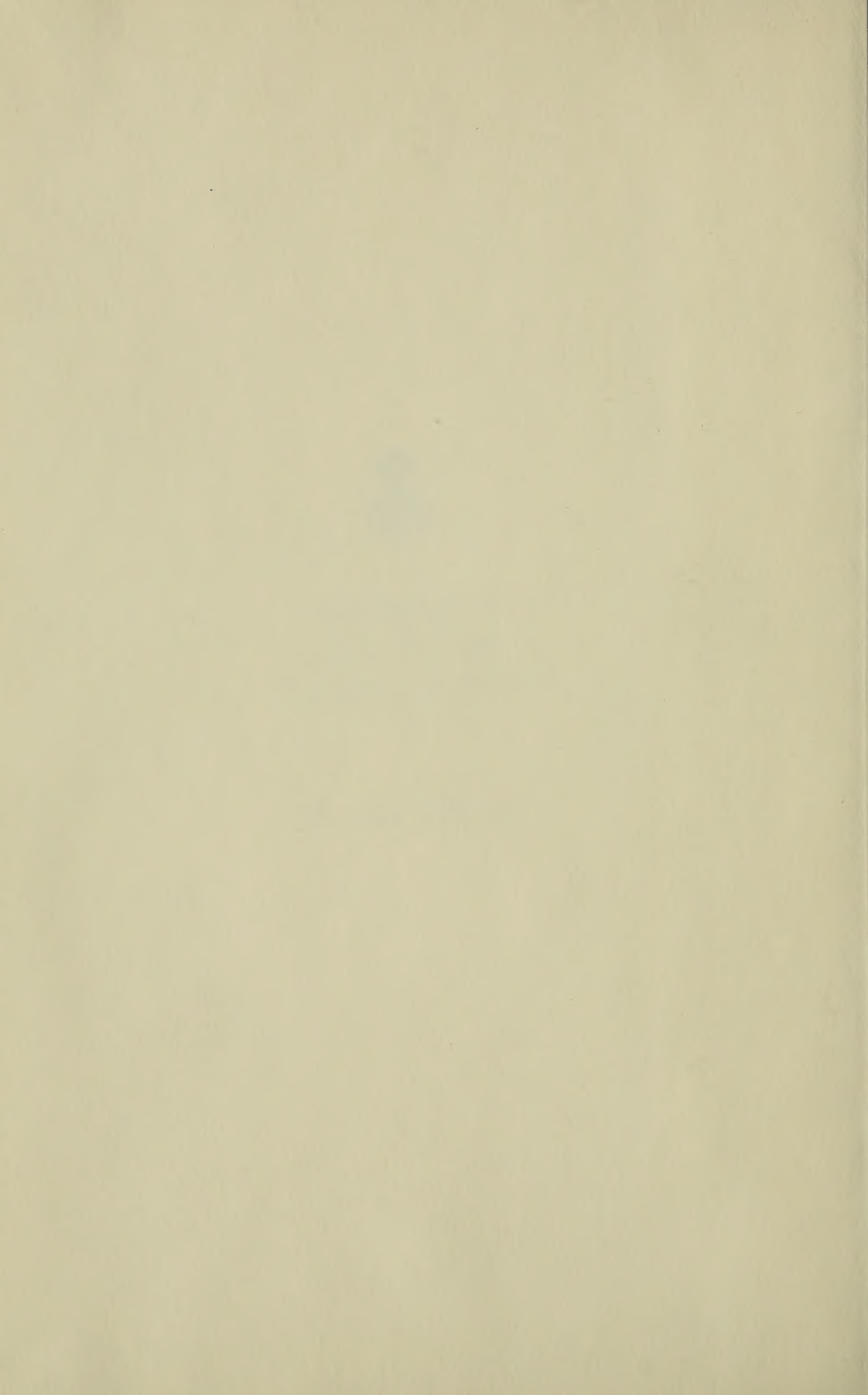
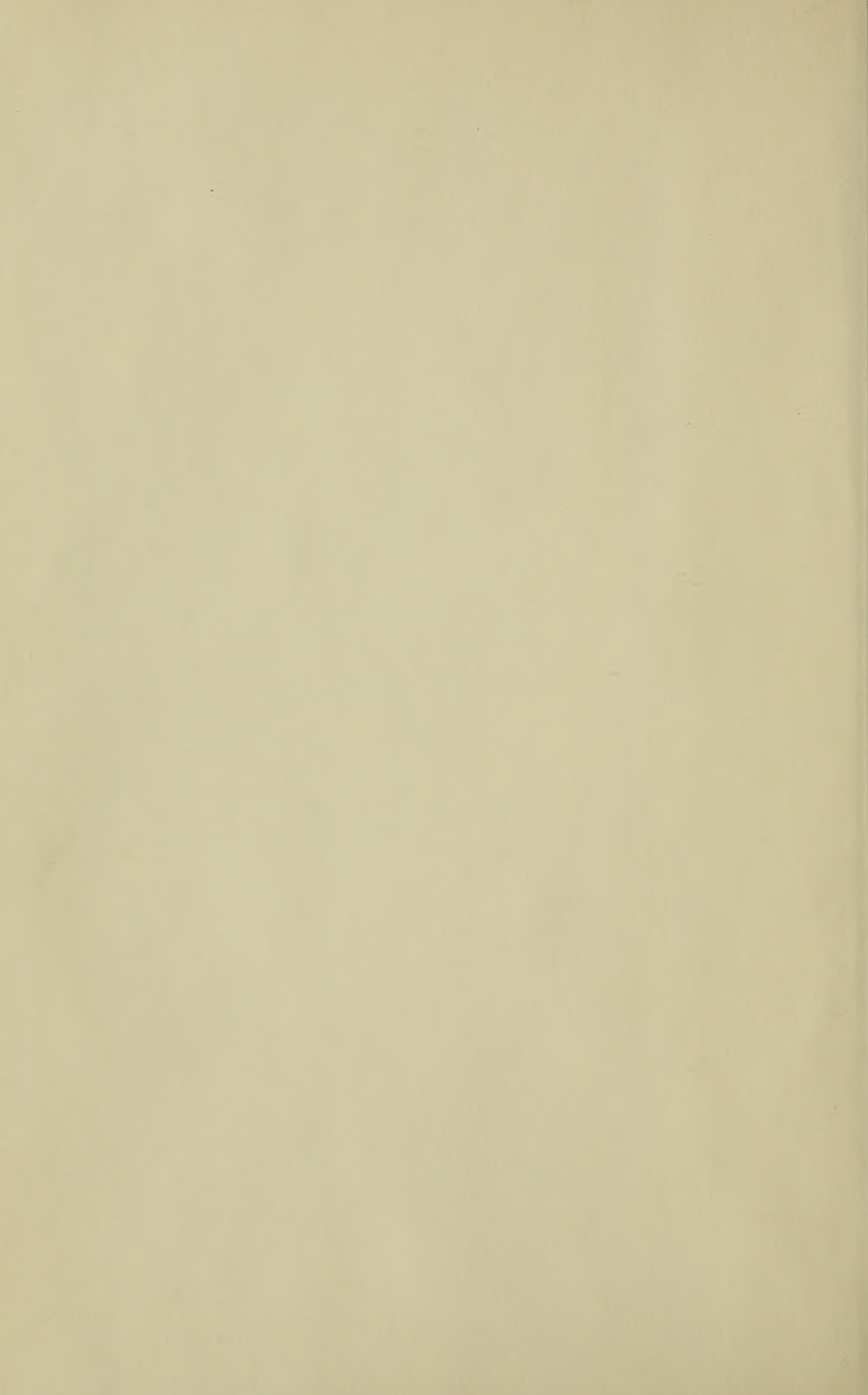










DIE

LEBENSANSCHAUUNGEN DER GROSSEN DENKER

EINE ENTWICKLUNGSGESCHICHTE
DES LEBENSPROBLEMS DER MENSCHHEIT
VON PLATO BIS ZUR GEGENWART

VON

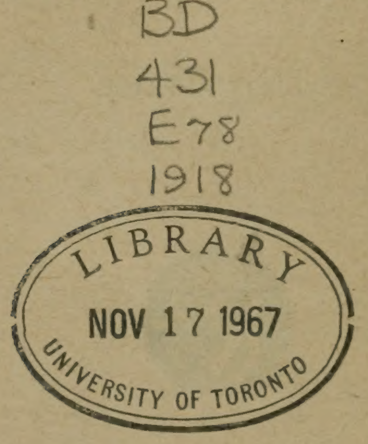
RUDOLF EUCKEN

ZWÖLFTE AUFLAGE



LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1918





Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage.

Bei aller Veränderung im einzelnen hat unser Werk in der zweiten Auflage den Plan der ersten durchaus festgehalten. Es möchte durch eine geschichtliche Vorführung der Lebensanschauungen der großen Denker zunächst dafür wirken, daß die Helden des Gedankens nicht bloß wie leblose und gleichförmige Schatten an uns vorüberziehen, sondern daß ihre Gestalten Fleisch und Blut gewinnen und zugleich einen eigentümlichen Charakter zeigen; so allein kann die Kraft und Leidenschaft, welche ihre Schöpfungen durchströmt, auch unserer eigenen Arbeit zufließen. Insofern darf das Werk sich als ein Supplement zu allen Darstellungen der Geschichte der Philosophie geben, ohne sie irgend ersetzen zu wollen.

Zugleich aber hofft es der Philosophie selbst einen Dienst zu leisten, indem es eine Art Einleitung in ihre Hauptprobleme bietet. Die Lebensanschauung eines großen Denkers läßt sich nicht entwickeln, ohne daß diese Probleme deutlich zur Sprache kommen, sie müssen sich hier, in dem Zusammenhange mit dem Ganzen der lebendigen Persönlichkeit und ihrem starken Verlangen nach Glück, besonders durchsichtig und eindringlich darstellen.

Endlich kämpft das Werk für einen engeren Zusammenhang der Philosophie mit dem allgemeinen Leben. Die gegenwärtige Spaltung, die Gleichgültigkeit weiterer Kreise gegen die Philosophie und die Abschließung der Philosophie zu einer gelehrten Fachwissenschaft, ist ein großer Schaden für beide Teile; es gehört zur Gesundung unseres geistigen Lebens, daß

man sich wieder mehr um einander kümmere. Ist aber nicht die Lebensanschauung ein Punkt, wo die philosophische Arbeit dem reinmenschlichen Interesse besonders nahe kommt? Sollte es nicht alle Gebildeten treiben, bei einer Frage, die so sehr unser eigenes Glück angeht, eine Fühlung mit den Meistern des Gedankens zu gewinnen?

Jena, im Herbst 1896.

Rudolf Eucken.

Vorwort zur zwölften Auflage.

Die Lebensanschauungen der großen Denker haben durch die Reihe der Auflagen hindurch manche Veränderung erfahren, unablässig war ich bemüht, an dem Buche zu feilen und es auch sachlich weiterzuführen. Durch alle Veränderung hindurch ist aber sein Grundgedanke festgehalten. Ein Überblick und eine Würdigung der geschichtlichen Bewegung des Lebensproblems läßt sich in verschiedener Weise unternehmen; so auch in der Art, daß man sich in einen geschlossenen Gedankenkreis stellt, an ihm alle Leistung mißt, von ihm aus ihre ganze Fülle in ein Für oder Wider zerlegt. Das hat den Vorteil einer schärferen Beleuchtung und einer direkteren Verwertung, es kann den Leser stärker erregen und mehr zur Parteinahme zwingen. Aber es hat auch die Gefahr einer Verengung, die Gefahr fremde Maße an die Dinge zu legen, ferner Licht und Schatten ungerecht zu verteilen. Demgegenüber behält ein gutes Recht eine Behandlung, welche vornehmlich danach strebt, die Gedankenwelten in ihrem eigenen Wollen und Wirken zu erfassen und sie möglichst ungetrübt vorzuführen, an den Leistungen möglichst das Förderliche zu sehen und zugleich die Bewegung mehr als ein gemeinsames Werk der Menschheit zu verstehen. Nur so lassen sich die verschiedenen Aufgaben, die den menschlichen Geist beschäftigen und immerfort beschäftigen müssen, gleichmäßig würdigen und miteinander verbinden, nur so läßt sich der Gesamtertrag des menschlichen Strebens ohne Parteisinn überschauen. Eine solche vornehmlich auf innere Erweiterung und Befestigung gerichtete Behandlung scheint besonders notwendig in einer Zeit, die so sehr wie die Gegenwart in Sekten und Parteien zerfällt und so sehr erer Sammlung bedarf; an ihrem Teile mag solche Behand-

lung zur Stärkung des Bewußtseins gemeinsamer Geschicke und Ziele wirken. Auch die Stürme des Weltkrieges durften ein solches Streben nicht beirren.

Auch die zwölfte Auflage bringt verschiedene Veränderungen. Der Klarheit und Flüssigkeit der Darstellung ward weitere Sorge zugewandt, im besonderen habe ich manche Fremdwörter ausgemerzt. So wenig ich alle Fremdwörter missen möchte, nach meiner Überzeugung erhalten sich davon noch immer viele völlig entbehrliche in unserer Sprache zur Gefährdung der Schönheit des Ausdrucks wie der Klarheit des Denkens.

In der Sache ist die Wirkung des langen Weltkriegs und der dadurch erwachsenen Lage der Menschheit mehr zur Geltung gelangt, der schweren Erschütterung herkömmlicher Ziele und Werte sowie dem tiefen Ernst der Gegenwart und nächsten Zukunft kann sich eine Untersuchung unmöglich entziehen, welche ein Gesamtbild menschlichen Strebens nach Wahrheit und Glück geben möchte. Es bewirkte das namentlich bei der Neuzeit eine Umgestaltung der zusammenfassenden Betrachtungen, auch in die Schlußabschnitte wurde mehr eigne Energie und Forderung hineingelegt.

Beim Stoff trieb eine unverkennbare Wendung des Menschheitslebens zu einer genaueren Behandlung der staatlichen und gesellschaftlichen Fragen; von den Einzeldarstellungen wurde namentlich die Luthers erweitert und vertieft, das namentlich unter dem durch die Feier des vergangenen Jahres erweckten Eindruck, daß Luther, trotz aller Tüchtigkeit der ihm gewidmeten Forschung, im Ganzen seines Strebens und Wesens dem deutschen Volke heute noch viel zu wenig bekannt ist. Diesen Punkt zur Sprache zu bringen mußte sich ein Werk für verpflichtet halten, das bei allem Streben zum Ganzen der Menschheit an erster Stelle für Deutsche geschrieben ist und deutsche Art fördern möchte.

So hofft denn unser Werk in der neuen Gestalt sich die alten Freunde zu erhalten und zu ihnen neue zu gewinnen.

Jena, im Mai 1918.

Rudolf Eucken.

Inhalt.

Einleitung.

Die Frage, was unser Leben als Ganzes bedeutet, was es an Zielen enthält und an Glück verheißt, das Lebensproblem mit Einem Worte, bedarf heute keiner breiten Rechtfertigung: ein tiefer Spalt im Befunde der Gegenwart, eine schroffe Entzweiung von Arbeit und Seele, gibt ihm eine zwingende Kraft. Die letzten Jahrzehnte und Jahrhunderte haben eine unermeßliche Arbeit verrichtet und dadurch einen neuen Anblick der Welt wie eine neue Art des Lebens geschaffen. Aber der stolze Siegeslauf dieser Arbeit war nicht auch eine seelische Förderung, ihre glänzenden Erfolge waren nicht schon ein Gewinn des ganzen und inneren Menschen. Denn mit ihrem rastlosen Getriebe richtet sie uns mehr und mehr auf die Welt um uns und unterwirft uns ihren Notwendigkeiten, die Leistung für die Umgebung wird immer mehr unser ganzes Leben. An dem Leben hängt letzthin aber auch das Wesen. Wird alles Sinnen und Vermögen nach draußen gekehrt und die Sorge für das innere Befinden, den Stand der Seele, immer weiter zurückgedrängt, so verkümmert diese unvermeidlich, der Mensch wird arm und leer inmitten aller Erfolge, er sinkt zu einem bloßen Werkzeug eines seelenlosen Kulturprozesses, der ihn nach eignen Bedürfnissen verwendet und verwirft, der mit dämonischem Zuge über Leben und Tod der Individuen wie der Geschlechter dahinbraust, ohne Sinn und Vernunft in sich selbst, ohne Liebe und Sorge für den Menschen.

Eine Bewegung jedoch, deren zerstörende Wirkung der Einzelne so unmittelbar an sich selbst empfindet, muß bald einen Rückschlag erfahren; bei solchen Dingen ist schon das Bewußtwerden eines Problems der Beginn einer Gegenwirkung. Nicht lange kann der Mensch seine Seele verleugnen und ihr Befinden gleichgültig nehmen, seine Innerlichkeit erhält sich bei aller Einschüchterung,

sie hört nicht auf, alles Ereignis auf sich zu beziehen und an sich zu messen. Die Bedrohung selbst treibt das Subjekt zur Besinnung auf das unverlierbare Grundrecht seines unmittelbaren und ursprünglichen Lebens; wie ein schlummernder Riese braucht es nur zum Bewußtsein seiner Kraft zu erwachen, um sich aller Unermeßlichkeit der Außenwelt überlegen zu fühlen. Wenn aber mit solcher Wandlung ein leidenschaftliches Verlangen nach selbsteignem Leben und nach innerem Wohlsein durchbricht, wenn den Menschen gar eine Angst um einen Sinn seines Daseins und die Erhaltung seiner Seele befällt, so ist für ihn die Welt mit einem Schlage verwandelt, er aber aus dem vermeintlichen Besitz in ein mühsames Zweifeln und Suchen geworfen.

Eine solche Bewegung wider die Entseelung des menschlichen Daseins ist heute vorhanden und dringt sichtlich vor; wohl geht die Mechanisierung noch fort, aber der Glaube an sie ist erschüttert, der Kampf gegen sie hat begonnen. Breite Strömungen der Gegenwart weisen bei allem Unterschiede gemeinsam nach dieser Richtung. Denn sowohl aus der Gewalt der sozialen Flut, als aus dem Wiedererwachen des religiösen Problems, als aus dem Sturm und Drang des künstlerischen Schaffens spricht ein und dasselbe Verlangen: ein starkes Sehnen nach mehr Glück, nach mehr Entfaltung selbsteignen Lebens, nach einer Umwandlung, Erhöhung, Erneuerung des Menschenwesens.

Aber die bloße Zurückziehung auf das Subjekt hebt die Verwicklung nicht auf, es genügt nicht, auf die andere Seite des Gegensatzes zu treten, es gilt ihn zu überwinden. Dies aber kann nur geschehen durch Entwicklung eines beide Seiten umfassenden Lebens, eines Lebens, das sich selbst einen Inhalt gibt, und das dem menschlichen Handeln deutliche Ziele vorhält. Hier aber stoßen wir auf ein schweres Problem, wohl das wichtigste im geistigen Stande der Gegenwart. Denn über das Ganze des Lebens waltet heute peinlichste Unsicherheit, alte Ideale gerieten ins Wanken, neue aber sind noch nicht zur Genüge herausgebildet; so fehlt unserm Leben ein beherrschender Mittelpunkt, wir werden nach verschiedenen, oft entgegengesetzten Richtungen gezogen und sind wehrlos gegen alles, was gebieterisch auf uns eindringt. Damit verdunkelt sich aller Sinn und Wert des menschlichen Lebens, der Mensch scheint nichtig gegenüber einer, wenn nicht feindlichen, so doch gleichgültigen Welt. Gegenüber dem unermeßlichen Reich der Natur

ist der menschliche Daseinskreis zu verschwindender Kleinheit zusammengeschrumpft, und auch was das Innere des Menschenlebens an eigentümlichem Gehalt erzeugt, hat Mühe gegen die Kräfte und Gesetze der großen Natur irgendwie aufzukommen; zugleich hat die Geschichte sich ins Unbegrenzte ausgedehnt und widersteht allen Versuchen einer Zusammenfassung, bei solcher Auflösung droht ihr aller Sinn zu entschwinden, der Mensch aber ganz und gar der jeweiligen Woge des Stromes zu folgen. Endlich gehört auch das hierher, daß die verschiedenen Kulturen und Religionen, die sonst geschlossene Kreise bildeten und in ihnen sich völlig sicher fühlten, jetzt einander weit näher treten und mit ihrer bunten Fülle, auch ihren Unterschieden und Gegensätzen, zum modernen Menschen wirken; er sieht sich unter einem Zustrom verschiedenartiger Gedankenmassen, und schmerzlich entbehrt er dabei eines festen Maßstabs für seine Entscheidung. Das alles legt zwingend die Frage auf, ob ein solcher Stand der Dinge wie ein Schicksal hinzunehmen ist, oder ob wir irgendwelche Wehr und Waffe gegen die drohende Auflösung besitzen, ob wir ein jähes Sinken von uns abwenden können. Sollte das möglich sein, so könnte es nur durch die Eröffnung eines überlegenen Lebens geschehen, und zur Frage der Fragen wird damit, ob ein solches Leben uns erreichbar ist.

Es liegt schon in solcher Verwandlung des Lebens und Strebens in eine große Frage, daß keine frühere Leistung eine genügende Antwort bringen kann. Der völlig neuen Lage ist nur eigenes Vermögen gewachsen, wir haben selbst in den Kampf zu treten, alles Wiederaufnehmen einer ferneren oder auch näheren Vergangenheit ist im Grunde nur eine Flucht aus der lebendigen Gegenwart, es setzt bloße Gelehrsamkeit für geistiges Schaffen ein und bietet uns nur ein Leben aus zweiter Hand. Aber wenn die Vergangenheit uns keine fertige Antwort zuführt, so kann sie sehr wohl unser eigenes Streben unterstützen; es macht doch einen großen Unterschied, ob die Sache vom bloßen Augenblick her mit all seiner Zufälligkeit, oder ob sie unter Gegenwärtighaltung aller Leistungen und Erfahrungen ergriffen wird, welche die Menschheit in den Jahrtausenden bei dem Lebensprobleme gemacht hat.

Was sich aber der weltgeschichtlichen Arbeit an Gehalt und Wert des menschlichen Lebens erschloß, das ist uns am ehesten zugänglich in der Arbeit der großen Denker. Erst in ihnen gewinnt volle Klarheit, was als dunkles Verlangen weite Kreise beschäftigt,

erst bei ihnen befreit sich der Lebensgehalt von der Verquickung mit kleinmenschlichen Zwecken, die das Durchschnittsleben beherrscht, erst in ihnen fassen die einzelnen Züge sich in ein charaktervolles Gesamtbild zusammen, das erhöhend auf sie zurückwirkt. Was an bleibendem Wahrheitsgehalt von einer besonderen Zeit her zugänglich ist, das wird erst in dem Schaffen der Großen erreicht und von dem vergänglichen Zeitgewande befreit, um damit zum Besitz aller Zeiten zu werden. Bedeuten demnach die schaffenden Geister die Brennpunkte des gesamten Lebens, an denen sich seine sonst vereinzelten Strahlen sammeln, um nach mächtiger Verstärkung durch persönliches Erlebnis großer Art leuchtend und erwärmend in das Ganze zurückzuwirken, so dürfen wir dessen gewiß sein, in ihrem Werk den Kern aller Leistung zu finden. Freilich darf dann unser Werk nicht eine bloße Sammlung ihrer gelegentlichen Äußerungen über menschliches Leben und Schicksal bilden. Denn solche Äußerungen entspringen oft flüchtiger Stimmung, auch neigen zu redseligem Bekenntnis namentlich flachere Naturen, während tieferen Seelen sich ihre Überzeugung in den Gehalt der Arbeit und das Heiligtum des Gemütes verschließt. So ist es nicht das Sinnen und Grübeln der Denker über das Leben, sondern die wirkliche Gestaltung des Lebens in ihrer Gedankenwelt, was uns beschäftigen soll. Wir fragen, welches Licht ihre Arbeit auf das menschliche Dasein wirft, welche Stellung und welche Bedeutung sie ihm zuerkennt, welche Ziele sie ihm vorhält, wir fragen mit einem Worte nach dem hier gebotenen Charakter des Menschenlebens. Bei dieser Frage werden die Denker nicht nur ihre Überzeugungen in ein Ganzes fassen und die Tiefe ihres Wesens eröffnen, sie mögen hier auch besonders durchsichtig werden, sich in schlichtester Einfalt geben und jedem verständlich werden, der einen offenen Sinn an sie bringt. Mächtig zieht es hier jeden strebenden Geist in die Bewegung hinein; sollte nicht auch von der Kraft des Großen etwas auf ihn überströmen und sein eignes Streben stärken, klären, veredeln?

Dabei läßt die Betrachtung des Neben- und Nacheinander der Denker manchen Vorteil erwarten. Die Vielheit der Gestalten verkörpert verschiedene Möglichkeiten menschlicher Lebensführung und stellt sie uns sichtlich vor Augen; die Gegensätze, zwischen denen sich unser Dasein bewegt, sind hier deutlich herausgearbeitet und vermögen sich damit gegenseitig zu klären, auch schärfer gegenein-

ander abzugrenzen. Auch wird dabei klar, wie sehr das Spätere am Früheren hängt, wie der Widerspruch keineswegs allen Zusammenhang aufhebt, wie der Lauf der Zeiten Altes und Neues verschlingt und inmitten aller Veränderung auch beharrende Typen bietet. Miteinander mögen die großen Denker uns die Hauptphasen der Bewegung zeigen, sie mögen uns von ferner Vergangenheit an die Schwelle der Gegenwart geleiten und in Belebung der Vergangenheit uns in eine zeitüberlegene Gegenwart heben. Nur darf uns das keinen fertigen Abschluß bedeuten, ein Endergebnis, das mühelos anzunehmen wäre. Denn einen sicheren Fortgang bietet die Geschichte nur in den Gebieten, die der Außenwelt zugewandt sind; je mehr das Innere in Frage kommt, desto mehr bildet jene einen gewaltigen Kampf, ein stetes Neueinsetzen, eine Quelle immer neuer Sorgen und Zweifel. So reihen sich auch die großen Denker nicht freundlich aneinander wie Blumen zu einem Gewinde, sondern in der Ausprägung ihrer Eigentümlichkeit stehen sie eher als Gegner wider einander, denn nichts ist groß, was nicht auch ein Vermögen der Verneinung und Abstoßung übt. So regt ihre Arbeit weit mehr auf als sie an Beruhigung bringt, sie fragt mehr als sie beantwortet, sie beginnt immer neu und verändert den Anblick des Ganzen; der Gewinn besteht daher weniger in einem fertigen Ergebnis als in der Erweiterung und Bereicherung des Lebens, der Steigerung seiner Bewegung und Spannung. Aber bei aller Unfertigkeit zeigt diese Bewegung, wie Großes im Menschen steckt und bei ihm wirkt, wie viele Möglichkeiten und Aufgaben in seinem Wesen liegen, sie zeigt zugleich, daß unser Leben nicht in die Selbstsucht der Individuen und in die Nichtigkeit des Alltagsgetriebes aufgeht, sondern durch innere Notwendigkeiten zwingend darüber hinausgetrieben wird. So kann sie durch Zweifel und Kampf, durch Leid und Schmerz hindurch das Bewußtsein einer Größe und einer hohen Aufgabe des Menschenwesens stärken und durch die Vergegenwärtigung seiner Gesamtlage und seines Geschickes zur Erhebung über die Kleinheit des bloßen Menschen wirken. Einer solchen Erhebung bedürfen wir heute aus verschiedenen Gründen besonders dringlich, wir bedürfen ihrer gegenüber der Hast des Tages, gegenüber der Enge der Parteien, gegenüber der durch den Weltkrieg bewirkten Verfeindung der Nationen. Dies alles bedroht uns mit einem inneren Sinken bei aller Trefflichkeit äußerer Leistung. Daher muß uns alles willkommen sein, was solchem Sinken zu widerstehen verspricht.

Unser Unternehmen vermag aber in dieser Richtung zu wirken nur bei einer besonderen Art der Behandlung. Es gilt, den Gegenstand nahe zu bringen und sich seelisch mit ihm zu verbinden, ihm zugleich aber seine eigentümliche Art zu wahren. Weder eine Objektivität, die alles eigene Urteil scheut, noch eine Subjektivität, die in allen Dingen nur sich selber sucht und sieht, kann eine innere Erweiterung bringen. Aber wir denken, daß jener Gegensatz die Sache nicht erschöpft, daß sich über ihn hinauskommen und ganz wohl eine unmittelbare Berührung zwischen dem Leser und den Denkern herstellen läßt, ohne daß sich die Grenzen verwischen. Zwischen Urteilslosigkeit und Aufdringlichkeit gibt es wohl noch einen Mittelweg, der die Sache fruchtbar machen kann.

Auch das bereitet Verwicklung, daß die gelehrte Forschung der Neuzeit mit ihrer Richtung aufs Feine und Kleine unserer Arbeit gegenwärtig sein muß, ohne daß sie doch auf die Spezialfragen eingehen kann. Jeder Versuch einer Zusammenfassung, wie der hier unternommene, enthält die Gefahr einer zu summarischen Behandlung; leicht rundet er ab, was voller Ecken und Kanten ist. Leise Andeutungen müssen hier oft genügen, wo eine genauere Ausführung wünschenswert wäre. Auch weshalb wir bei strittigen Fragen gerade die gewählte Stellung nehmen, das läßt sich hier unmöglich näher begründen.

So hat unsere Arbeit unter manigfachen Gefahren und Bedenken ihren Weg zu suchen, von ihr abschrecken aber und die Freude an ihr mindern können diese Bedenken nicht. Gegenüber allen Zweifeln behauptet die Betrachtung der Lebensanschauungen der großen Denker eine eigentümliche Anziehungskraft. Aus dem Streben jener spricht zu uns mit elementarer Gewalt ein Verlangen nach Wahrheit und Glück. Aber zugleich haben die reifen Werke, zu denen dies Verlangen sich klärte, eine wunderbare Kraft der Beruhigung und der Befestigung, auch ein Widerspruch der eigenen Überzeugung braucht nicht die Freude an der Macht ursprünglichen Schaffens und der Klarheit lichtvollen Gestaltens zu trüben. Mit jenen großen Geistern führt uns das Reich der Bildung immer von neuem zusammen, tausend Fäden verweben mit ihnen unsere Arbeit. Aber die gelehrte Beschäftigung läßt uns oft das Ganze ihres Wesens fremd und verbindet sie uns nicht persönlich; die Göttergestalten des Pantheon, das wir nur von draußen betrachten, verlassen nicht ihren erhabenen Standort, um unser Streben und Sorgen zu teilen.

Auch scheint kein engerer Zusammenhang sie untereinander zu verbinden. Mit der Wendung zum Kern ihres Schaffens, mit der Eröffnung der seelischen Tiefe, wo die Arbeit ihnen zur Entfaltung des eignen Wesens wird, muß das anders werden: die kalten Bilder gewinnen Leben und beginnen zu uns zu reden, das Schaffen der Großen zeigt sich von denselben Fragen bewegt, an denen unser eignes Wohl und Wehe hängt. Zugleich gewinnen die Helden bei allen Gegensätzen einen Zusammenhang und stellen sich alle als Genossen eines gemeinsamen Werkes dar: der Erringung einer geistigen Welt auf dem Boden menschlichen Lebens, des Kampfes um eine Seele und einen Sinn unseres Lebens. Mit der Herstellung einer so innigen Berührung können alle Scheidewände fallen, wir aber in jenes Pantheon tret e als in unsere eigene Welt, unser geistiges Heim.

Was immer diese Darlegungen an Empfehlung der Aufgabe enthalten, das steigert sich durch die Erfahrungen und Fragen, welche der ungeheure Weltkrieg der Menschheit brachte. Er hat viel Heroismus erzeugt, aber er ließ auch in tiefe Abgründe blicken, er hat im besonderen viel Haß und Leidenschaft aufgewühlt und die Völker dadurch entzweit. Früher oder später müssen wir über solche Entzweiung hinaus, das wird keine leichte Arbeit sein; um so wertvoller wird alles, was das Streben der Menschheit als ein Ganzes betrachtet und eine der Scheidung überlegene Einheit zur Wirkung bringen möchte. Diesem hohen Ziel möchte auch unsere Arbeit dienen, indem sie deutlich ersehen läßt, wie ein und dasselbe Verlangen nach Wahrheit und Glück alle Zeiten und Völker verbindet, und wie jedes große Kulturvolk etwas geleistet hat, was den anderen unentbehrlich ist. Das bedeutet keine Verwischung der Unterschiede, wohl aber die Anerkennung einer Einheit über allen Unterschieden.

Erster Teil.

Das Griechentum.

A. Die Denker der klassischen Zeit.

1. Vorbemerkungen über die griechische Art und Entwicklung.

Ein Versuch, die Darstellung der griechischen Denker mit einigen Bemerkungen über die griechische Art und Entwicklung einzuleiten, muß die Gefahren deutlich vor Augen haben, die einem solchen Unternehmen der gegenwärtige Stand der Forschung bereitet. Die geschichtliche Denkweise mit ihrer Unbefangenheit, Weite und Beweglichkeit hat sich erst neuerdings dieses Gebietes voll bemächtigt und die ältere Art der Behandlung verdrängt. Gefallen ist die Orthodoxie des Klassizismus, welche im ganzen Altertum einen einzigen Typus sah und diesen stilisierten und idealisierten Typus den späteren Zeiten als etwas Unerreichbares und Unantastbares vorhielt; gefallen ist der schroffe Gegensatz zwischen „Alten" und „Neuen" und zugleich die Neigung bei jenen vorhanden zu denken, was diese bei sich selbst vermißten. Jener Klassizismus wurde zu eng, indem er das ganze griechische Leben an einen einzigen Höhepunkt band, zu starr, indem er diese Höhe weniger aus ihrem Werden verstand als in ihr eine erstaunliche Schicksalsgabe bewunderte, er drohte auch den schaffenden Geistern Unrecht zu tun, indem er ihre Leistung als einen bloßen Ausfluß einer durchgehenden Volksart behandelte und vieles als eine Wirkung dieser verstand, was in Wahrheit eine mit härtestem Kampf verbundene Gegenwirkung war. Auch die Betrachtung der Denker kann nur gewinnen, wenn demgegenüber die geschichtliche Denkweise das Werden mit seinen Bedingungen und Hemmungen, die Fülle der Bildungen mit ihren Gegensätzen und Kämpfen, die beträchtlichen Wandlungen der Jahrhunderte,

das Erscheinen moderner Elemente schon im Altertum aufweist, uns das Ganze damit durchsichtiger macht und der Starrheit einer absoluten Schätzung eine mehr relative entgegenhält.

Aber die Verwicklung reicht noch weiter, auch das Griechentum als Ganzes hat Probleme gezeigt, an die man früher nicht dachte. Wir hatten uns daran gewöhnt, es als eine geschlossene und selbständige Welt zu behandeln, die erst bei ihrem Sinken fremden Einflüssen zugänglich wurde. Jetzt eröffnen sich auch für die früheren Zeiten immer mehr Zusammenhänge, namentlich mit dem Orient, die weltgeschichtliche Perspektive hat sich verschoben, die Schuld an Fremdes sich vergrößert, auch das eigene Leben zeigt weit mehr dunkle Tiefen. Aber solche Betrachtung in weiteren Zusammenhängen läßt die eigentümliche Leistung des griechischen Geistes eher größer als kleiner erscheinen, indem sie weit mehr freier Entscheidung und eigner Tat zuerkennt, was früher eine Gabe von Natur und Schicksal dünkte. Auch unsere Darstellung darf nie vergessen, daß sie keineswegs Durchschnitte schildert, sondern geistige Bewegungen vorführen soll, die der Welt der Arbeit und Bildung, nicht der Breite des Alltags angehören. Das aber heißt nicht bestreiten, daß das geistige Schaffen jenes großen Kulturvolks durch alle Mannigfaltigkeit, allen Wandel, allen Streit hindurch gemeinsame Züge trägt; diese hat sich gegenwärtig zu halten, wer die Leistungen der Einzelnen verstehen und würdigen möchte.

Nichts fällt beim Schaffen der Griechen mehr ins Auge als die Lebensenergie, der Trieb alle Kraft zu entfalten, die Lust am Wirken und Bilden. Die Tätigkeit bedarf zur Empfehlung hier keines Lohnes, sie reizt und erfreut durch sich selbst. Sich tätig zu den Dingen zu verhalten, das war stets der Kern der griechischen Weisheit. Aber die Tätigkeit ist an erster Stelle dem Gegenstande zugewandt und sucht mit ihm in Einklang zu kommen, sie ist nicht vornehmlich gegen sich selbst gekehrt und mit dem Befinden ihres Trägers beschäftigt; daher findet sich hier kein fruchtloses Sichvergrübeln, kein Verweilen bei leerer Stimmung, vielmehr drängt es stets vom seelischen Zustand ins Wirken hinein. Hält dieses uns aber mit den Dingen eng zusammen, so entsteht ein fruchtbarer Austausch, Seele und Gegenstand bilden sich durcheinander weiter. Die griechische Art beseelt die Umgebung, sie wirft überallhin einen Abglanz menschlichen Lebens. Da sie aber die Eigentümlichkeit der Dinge nicht unterdrückt, so wirken diese auf jenes Leben zur Bildung, Klärung,

Veredlung zurück. Daher ist das Beseelen der Umgebung bei den Griechen vornehmer und fruchtbarer als bei anderen Völkern, das Menschliche läutert sich durch die Spieglung im All und überwindet anfängliche Roheit.

Zugleich wird die Tätigkeit zur Wehr und Waffe in den Gefahren und Nöten des Daseins. Dem Schicksal gegenüber verhält sich der Grieche nicht leidend, sondern handelnd, er sucht ihm eigene Kraft entgegenzusetzen, im Lebenskampf sein Vermögen zu stählen und eine Größe zu erringen. Aber die Griechen haben dabei nicht das Dunkle und Böse leicht genommen; wie ihr Leben keineswegs das Bild sonniger Heiterkeit bietet, so huldigt auch ihr Denken keineswegs einem flachen Optimismus. Eben wer tätiger Art ist, aber zugleich eine Tiefe der Seele hat, wird den Widerstand der Welt schwer empfinden; nur das ist die Frage, ob er sich dem Widerstande ergibt oder sich gegen ihn behauptet. Das letztere haben die Griechen getan. Aber sie hätten dem Schicksal nicht einen so hohen Platz in ihrer Gedankenwelt einräumen und das Einhalten des Maßes als tiefste Weisheit, sein Überschreiten als schwersten Frevel erklären können, wären sie sich nicht der Schranken menschlichen Vermögens deutlich bewußt gewesen. Ein solches Bewußtsein aber muß das Leben mit tiefem Ernst erfüllen, es verbietet alles vergnügliche Zufriedensein. In Wahrheit haben die Zweifel, Sorgen und Leiden des Lebens die Griechen unablässig beschäftigt und oft zu bitteren Klagen getrieben. Aber ergeben haben sie sich ihnen nicht, mit Aufbietung immer neuer Kraft haben sie ihnen überlegen zu werden gesucht. Um den Widerständen gewachsen zu sein, hat der griechische Geist immer mehr am Weltbilde wie am Menschen zu verändern gehabt, er hat sich immer mehr in einer Innenwelt befestigen müssen, um sich tätig verhalten zu können. Aber das Griechentum hat den Weg dahin gefunden, solange es sich selbst erhielt, es hat aus einem solchen tätigen Benehmen immer neuen Mut geschöpft und auch bei wachsender Verdunklung der sichtbaren Welt einen Sinn des Ganzen behauptet. So blieb in allen Kämpfen und Wirren der endgültige Sieg dem Ja, aber er tat es durch vielfache Verneinung hindurch und blieb daher allem Übermut fern.

Wie der griechische Mensch in der Tätigkeit seinen Halt sucht, so atmen auch seine Werke Leben und Tätigkeit. Als Lebewesen, als beseelte Individuen erscheinen hier die menschlichen Gemeinschaften, vornehmlich der heimatliche Staat; auch den Werken

der griechischen Kunst ist nichts eigentümlicher als das Erfülltsein von seelischer Bewegung. Bis in die kleinsten Elemente erstreckt sich solche Beseelung, auch sonst Starres und Totes zeigt hier einen Pulsschlag inneren Lebens.

Schon jene freundliche Stellung der Tätigkeit zu den Dingen läßt erwarten, daß sie sich dem Reichtum der Wirklichkeit anschmiegt und zugleich sich selbst aufs reichste verzweigt. In Wahrheit sehen wir die Kulturarbeit mit wunderbarer Weite alle Gebiete ergreifen, die Erfahrungen eines jeden würdigen, aller Eigentümlichkeit ihr Recht gewähren. Bewegungen, die sonst leicht sich verfeinden, erhalten hier gleiche Liebe und Kraft; alle Hauptrichtungen der späteren Kulturentwicklung bis in die Gegenwart hinein sind hier im Keime vorhanden. Wer das bestreitet und den Griechen etwa in der Religion oder im Recht, in der strengen Wissenschaft oder im technischen Erfinden, auch in dem des Krieges, eine Größe abspricht, der wendet fremde Maßstäbe an, oder er hält sich an einen einzigen, allein als klassisch gefeierten Abschnitt. Namentlich verweilte die Betrachtung der Neueren oft zu ausschließlich bei dem, was das Größte sein mag, aber keineswegs das Einzige ist: bei der Kraft der Synthese, dem künstlerischen Bilden zum Ganzen. Aber auch eine Größe nüchterner Beobachtung, scharfsinniger Analyse, scheidender Reflexion gehört zum Bilde griechischen Wesens.

Bei solcher Weite wird die Arbeit des Ganzen nicht durch die besondere Natur eines einzelnen Gebietes bedrückt und beschränkt, sondern sie ist frei und biegsam genug, um von allen Seiten her aufzunehmen und sich selbst in frischem Fluß zu halten. Diese Elastizität macht eine reiche Geschichte möglich, eingreifende Wendungen können erfolgen ohne einen schroffen Bruch mit der eigenen Art und ohne eine Aufhebung alles Zusammenhanges. Nichts schied den Griechen in seiner eigenen Überzeugung so sehr von den Barbaren als die Weite und Freiheit seines Lebens gegenüber der Starrheit und Befangenheit jener.

Zur Freiheit gesellt sich die Klarheit. Was immer den Menschen berührt und bewegt, was ihm von außen zufällt, und was von innen her aufsteigt, es soll vollauf durchsichtig werden. Erst wenn es alle Dunkelheit des Anfanges überwunden hat und hell vor unserem Auge steht, gilt es als unserem Leben einverleibt und von unserer Tätigkeit angeeignet.

Es spaltet sich aber dieses Streben in zwei Bewegungen, die einander ergänzen und bekämpfen, suchen und fliehen: eine wissenschaftliche und eine künstlerische, eine logische und eine plastische.

Einmal ein eifriger Drang zu begreifen und zu verstehen, durch mutvolles Denken alles Dunkel aufzulösen. Hier gilt es, das vorgefundene Nebeneinander zu überwinden, die Vorgänge zu verketten, die verschiedenen Lebensäußerungen auf einen gemeinsamen Grund zurückzuführen, aus allem Wechsel und Wandel beharrende Größen herauszusehen. Ein solches Streben wirkt schon lange vor Ausbildung der Wissenschaft, schon die ältesten literarischen Schöpfungen enthalten, wenn auch verschleiert, den Gedanken einer umfassenden Ordnung der Dinge, eine Abweisung vager und blinder Willkür. Jenes Streben kann aber nicht weiterkommen und sich zur Wissenschaft steigern, ohne daß sich das Weltbild vom Sichtbaren ins Unsichtbare verschiebt; ja das Denken wird schließlich stark genug, um lediglich sich selbst zu vertrauen und seiner Forderung eines echten Seins die ganze sinnliche Welt aufzuopfern, sie zur Erscheinung, ja zum bloßen Scheine herabzusetzen. So werden die Griechen die Schöpfer der Metaphysik, weit über die Schulwissenschaft hinaus ist ein metaphysischer Zug ihrer Arbeit eingepflanzt, Weltgedanken durchdringen ihr Leben und Schaffen und geben ihm eine wunderbare Größe. Auch im eigenen Seelenleben drängt es sie zwingend zu klarer Bewußtheit, alles Streben hat Grund und Rechenschaft abzulegen, ein kräftiges Denken soll alles Handeln begleiten und leiten. Ja, die Einsicht wird zur Seele des Lebens, an rechter Erkenntnis scheint alles Gute zu hängen, das Böse aber dünkt ein intellektuelles Verfehlen, ein Irregehen im Urteil.

Aber der Ausschließlichkeit des Denkens und einem einseitigen Rationalismus widersteht sicher ein Zug zur sinnlichen Anschauung und künstlerischen Gestaltung. Der Grieche will nicht bloß begreifen, er will auch schauen, er will das Bild im Eindruck erfassen und in sinnlicher Gegenwart halten; zum strengen Denken gesellt sich die leichtbeschwingte Phantasie, auch sie auf der Höhe des griechischen Schaffens nicht blinde Willkür, vielmehr unverwandt auf Maß, Ordnung, Harmonie gerichtet. Hier drängt alles zur vollausgeprägten Gestalt und zu festem Stile, alle Bildung wird nach draußen hin abgegrenzt und in sich selbst gegliedert, alle Verhältnisse werden abgewogen und festgelegt, alles Einzelne empfängt seine Grenze, indem es eine Grenze setzt. Die Ausbreitung dieses

Wirkens über die Welt verwandelt das ungefüge Chaos des Anfangs in einen herrlichen Kosmos, sie duldet nichts Ungeformtes und Fratzenhaftes. Im besonderen will hier das Auge angeregt und befriedigt sein, erst sein Schauen führt die Schönheit zu ihrer eigenen Vollendung. Eine solche Denkart duldet keine Kluft zwischen Innerem und Äußerem, ihr genügt nicht ein traumhaftes Ahnen oder symbolisches Andeuten, auch ist die Darstellung ihr nicht eine nachträgliche Zutat, sondern ein Erringen des eigenen Wesens. Dies Verlangen nach Anschauung führt die Arbeit immer wieder zur sichtbaren Welt zurück und hält sie bei dieser fest, die Vielheit der Dinge, die dem Denken vor der begehrten Einheit zu verschwinden droht, behauptet hier ein unangreifbares Recht, als Zwillingsschwester gesellt sich zur strengen Wahrheit freundlich die Schönheit. Die Verbindung beider, die plastische Gestaltung geistiger Kräfte, bildet die Höhe der griechischen Arbeit. Diese behütet das Streben nach Wahrheit sicher davor, sich von den Dingen abzulösen und ins Grenzenlose zu verlieren, dem künstlerischen Bilden aber gibt sie einen geistigen Gehalt und verschmäht bloßen Reiz und Genuß. Solche Wechselwirkung verleiht dem Ganzen eine innere Bewegung, ein unerschöpfliches Leben, eine unversiegliche Frische. So stellt es uns namentlich Plato vor Augen.

Schon diese wenigen Züge erweisen eine durchaus eigentümliche Art, sie bekundet sich auch in der Arbeit der Denker und der Gestaltung von Lebensbildern. Es erscheinen aber ausgeführte Lebensanschauungen philosophischer Prägung, wie sie uns hier beschäftigen sollen, erst spät, und als sie erscheinen, ist ein tüchtiges Stück geistiger Arbeit und innerer Befreiung schon getan. Das Werden und Wachsen jener eigentümlichen Art näher zu verfolgen, verhindert leider das Dunkel, das auf den früheren Zeiten und noch auf den inneren Bewegungen des achten und siebenten Jahrhunderts liegt, aber im sechsten ist jene deutlich entfaltet, und das fünfte bringt ihren vollen Sieg. Alle Hauptgebiete hat nun der Geist der Befreiung und Veredlung ergriffen.

So zunächst die Religion. Wohl bleiben die alten Götter in Ehren, aber ihr überkommenes Bild erfährt eine scharfe Kritik. Anstoß und Zorn erregt, was daran geläuterten sittlichen Begriffen widerspricht; es fehlt nicht an offenem Kampf, aber auch in leiserer Art, vielleicht kaum bemerkt, vollzieht sich eine Verschiebung ins Geistige und ins Ethische. Zugleich wird mehr Einheit gesucht;

so wenig die Vielheit der Göttergestalten verschwindet, sie ist kein bloßes Nebeneinander mehr, durch alle Mannigfaltigkeit schimmert Eine Gottheit hindurch. Zugleich erscheinen Keime neuer Entwicklungen, Entwicklungen nach verschiedener, ja widerstreitender Richtung. Von der Forschung her ein pantheistischer Zug, die Überzeugung von einem allumfassenden Leben, einer unpersönlichen Gottheit, der auch die Seele des Menschen entstammt, und zu der sie nach vollbrachtem Lebenslauf zurückkehren wird. Aus einer tieferen Empfindung der Ungerechtigkeit irdischer Dinge hingegen und aus der Sorge um das eigene Heil ein Aufstreben über das nächste Dasein, eine Befreiung der Seele vom Körper, der Glaube an ein persönliches Weiterleben und die Hoffnung eines besseren Jenseits. So in den Kreisen der Orphiker und der Pythagoreer, wohl in Zusammenhang mit älterer Volksvorstellung.

Zugleich hatte auch das ethische Leben mehr Selbständigkeit und Innerlichkeit gewonnen, im besonderen war der Gedanke des sittlichen Maßes mächtig geworden. Förderlich wirkt hierher und überhaupt zur Vertiefung des Seelenlebens die Poesie, weit über die Spruchweisheit der Dichter hinaus. Die Wendung zur Lyrik ruft neue Gefühle hervor und steigert die innere Bewegung; die Liebe, der Eros, strebt zum Ausdruck in der bildenden Kunst wie in der Dichtung. Je innerlicher und gedankenreicher aber das Leben wird, desto schwerer werden die Probleme, desto stärker werden die Widersprüche des menschlichen Daseins empfunden. Das Drama nimmt diese Probleme mutig auf und zieht in seiner Weise die Summe des menschlichen Schicksals. Bevor die Philosophie dem Leben einen Halt gewährte, waren die Dichter die Lehrer der Weisheit, ein Mittelglied zwischen der alten Überlieferung und der Gedankenwelt späterer Zeiten.

Auch die Wandlungen im Staatsleben verändern die menschliche Lage. Die Wendung zur Demokratie treibt die Individuen zur Aufbietung und Nutzung aller Kräfte, die gegenseitigen Berührungen wachsen, der Lebensprozeß beschleunigt sich. Die überlieferte Ordnung wird jetzt nicht mehr als selbstverständlich hingenommen, die Gegensätze werden gesammelt und dabei umgebildet, das Prüfen des Bestehenden erweckt allgemeine Probleme, man beginnt die Einrichtungen anderer Staaten zu vergleichen und mit eigenem Denken neue Wege zu bahnen. Zugleich erweitert sich das Leben auch äußerlich durch den Aufschwung von Handel und Ver-

kehr, namentlich aber durch die Gründung von Kolonien, die kraft der Berührung mit fremden Kulturen auch geistig in Aufstieg kommen. Es ist kein Zufall, daß die Philosophie in den Kolonien entsprang.

Mit der Art des Lebens verändert sich auch der Anblick der Welt. Die Philosophie, die bei den Griechen nicht vom Menschen und seinem Glück, sondern vom All beginnt, will die Welt aus ihren eigenen Zusammenhängen, auf natürliche Art verstehen, sie dringt auf einen beharrenden Grund oder auf feste Maßverhältnisse; sie muß mit dem ersten Eindruck brechen und das Anschauungsbild zerstören, aber ihre Arbeit baut mit sicherem Zuge für das Wesentliche die Welt wieder auf, in Entwürfen, deren geniale Einfalt immer von neuem zur Bewunderung zwingt, mit Gedanken, deren Größe die Gemüter noch immer entzückt. Weniger ein direkter Angriff als die Ausbildung einer wissenschaftlichen Überzeugung überwindet hier sicher die mythologische Denkart. Aber in die rationale Arbeit wirken beseelend religiöse Gedanken älteren Ursprungs hinein und geben ihnen größere Wucht. Die Hauptprobleme und Hauptgegensätze der Weltbetrachtung werden deutlich herausgearbeitet und zu dauernden Typen festgelegt; dabei erscheint ein rascher Fluß der Bewegung, jede Behauptung erweckt bald ihren Gegensatz, in sicherem Zuge erhöht sich der Stand des Ganzen.

Dem Streben nach einem eigenen Zusammenhange der Dinge dient weiter die Astronomie, in der freilich orientalische Einflüsse unverkennbar sind. Indem sie in den Bewegungen der Gestirne Beständigkeit und Gesetzlichkeit erkennen läßt, im Weltbau feste Ordnungen aufdeckt und das Ganze zu einem Kosmos verbindet, verbietet sie auch dem Göttlichen alle Willkür und bindet es an ein überlegenes Gesetz. Deutlicher als alle Wunder es könnten, verkündet die eigene Ordnung der Dinge eine Weltvernunft. — Daß aber eine solche Vernunft nicht nur im Großen waltet, sondern mit Zahl und Maß auch in das Kleine hineinreicht, das zeigt in überraschender Weise die Entdeckung der Schwingungszahlen der Töne. — Einen starken Einfluß auf die Weltanschauung übt auch die Medizin. Nicht nur auf ihrem eigenen Gebiet treibt die Beobachtung des Menschen sie zu einer genaueren Ermittlung der ursächlichen Zusammenhänge, ihre Arbeit schärft überhaupt das kausale Denken, sie enthüllt die enge Verbindung des Menschen mit der Natur, sie erkennt in ihm ein Abbild des Alls, den Mikrokosmos,

der an allen Hauptsäften und -kräften der großen Welt Anteil hat.

Endlich wird auch das eigene Leben und Tun der Menschheit in das Licht einer unbefangenen Betrachtung gestellt, Die Geschichtsschreibung hat ihre Selbständigkeit kaum gefunden, als sie auch einen kritischen Geist entfaltet, an den Überlieferungen sondert und sichtet, in der Beurteilung unserer Schicksale das Übernatürliche mindert und zurückdrängt. Wohl bewahren dabei die Autoren selbst eine fromme Scheu vor den unsichtbaren Mächten, aber der Zug der Arbeit geht dahin, die Erlebnisse aus der Verkettung von Ursache und Wirkung zu verstehen und das Schicksal an die eigene Tat zu knüpfen.

Die gleichzeitige Entwicklung aller dieser Bewegungen bietet ein wundervolles Schauspiel, wie es die Geschichte an keiner anderen Stelle gewährt. Mit unvergleichlicher Kraft und Frische erfolgt ein sicherer Aufstieg von traumhafter Befangenheit und kindlicher Gebundenheit zu einem wachen, freien, männlichen Lebensstande; immer selbständiger wird das Innere, immer mehr weicht die Enge bloßmenschlicher Art einem Leben mit dem All. In solchen Wandlungen regt und hebt sich das Kraftgefühl, ausgeprägte Individuen erscheinen und verfechten ihre Besonderheit, eine geistige Unruhe ergreift die Welt. Allgemeine Probleme brechen hervor und bewegen das Denken, überall ein Drang nach Klärung, Begründung, geistiger Durchdringung, ein rasches Wachstum intellektueller Arbeit und allgemeiner Bildung.

Aber aller Aufstieg des Neüen und alles Versinken des Alten ergibt zunächst keinen schroffen Bruch und keine völlige Umwälzung. Im Erstarken des eigenen Vermögens hat sich der Mensch noch nicht von den Dingen losgerissen und ihnen keck entgegengestellt, er hat die gemeinsamen Ordnungen noch nicht abgeschüttelt. Noch war die Zeit nicht gekommen, wo das Subjekt lediglich seiner eigenen Kraft vertraut und sich kühn allem Nicht-Ich entgegenwirft.

Aber diese Zeit mußte kommen, und sie kam. Die Verstärkung des Subjekts, die jede geistige Bewegung großen Stils vollzieht, wird schließlich in erregbaren und beweglichen Geistern das Gefühl einer unbedingten Überlegenheit und vollen Selbstherrlichkeit erzeugen; mit solcher Wendung wird die geistige Befreiung zur Aufklärung, und diese muß sich, solange ein Gegengewicht fehlt, immer radikaler gestalten. Das Denken wird zu freischwebender Reflexion, die nichts anerkennt, was nicht in ihre Maße aufgeht;

es wirkt damit zur Auflösung und Verflüchtigung, es wird vornehmlich ein Feind alles geschichtlichen Befundes. Denn was immer von alter Übung und Sitte es vor seinen Richtstuhl zieht, das ist schon durch die Ladung gerichtet und verdammt. Entspricht diesem Zerstören kein Aufbau, so muß das Leben immer mehr ins Leere geraten und in eine Krise treiben.

Solche Wendung zu einer radikalen Aufklärung bringen den Griechen die Sophisten. Ihre gerechte Würdigung ist schon deshalb schwer, weil ihr Bild uns vornehmlich durch ihren schroffsten Gegner überliefert ist, und dessen Folgerung sich leicht als ihre eigne Behauptung gibt. Vor allem waren die Sophisten nicht Theoretiker, reine Philosophen, sondern Lehrer, Lehrer aller Geschicklichkeit für das praktische Leben, für das Handeln wie das Reden. Sie wollten ihre Schüler dazu bilden, in der Gesellschaft etwas zu leisten, sie wollten sie namentlich durch Entwicklung rhetorischer und dialektischer Gewandtheit anderen Menschen überlegen machen. Das entsprach einem starken Bedürfnis der Zeit und hat zur Erweckung und Bildung der Geister gewirkt. Aber mit dem Schätzbaren verschlang sich eng Angreifbares, ja Verkehrtes. Denn alles Wirken bekennt hier die Überzeugung, daß keine sachliche Wahrheit besteht und uns keinerlei überlegene Ordnungen binden, daß vielmehr alles an der Meinung und Neigung des Menschen hängt. So ward der Mensch zum „Maß aller Dinge“. Dieses Wort läßt sich verschieden deuten und wohl auch als ein Ausdruck tiefer Weisheit verstehen. Aber in jenen Zusammenhängen, wo Zufälliges und Wesentliches im Menschen noch nicht geschieden war, und sich noch kein Begriff der Menschheit vom Nebeneinander der Individuen abgehoben hatte, besagte es einen Verzicht auf alle allgemeingültige Norm, eine Preisgebung der Wahrheit an das jeweilige Belieben und die schwankende Neigung der Einzelnen. Je nach dem Standort, dem Gesichtspunkt, wie es heute heißt, läßt sich alles hierher oder dorthin wenden, so oder anders schätzen, läßt sich was als Recht erscheint, auch als Unrecht darstellen und umgekehrt, läßt sich jeder beliebigen Sache zum Siege verhelfen. So verwandelt sich das Leben mehr und mehr in Nutzen, Genuß, ja Spiel des bloßen und leeren Subjekts, das Individuum kennt keine Schranke und Scheu, der Kraftmensch versteht alle Ordnungen als bloße Satzungen für die Schwachen und hält ihnen die Macht und den Vorteil des Stärkeren als das wahre Naturrecht entgegen.

So weicht das Gute dem Nützlichen, die Überzeugung verliert allen festen Halt, das Handeln alles überlegene Ziel, das veredeln und Ehrfurcht erwecken könnte. Gewiß hat auch ein solcher Relativismus ein Recht, jede Gedankenwelt hat sich mit ihm auseinanderzusetzen. Aus eigner Art aber wirkt er allem Großen und Wahren entgegen. So wird seine Entwicklung zu einer Selbstzerstörung, sein bewegliches und witziges Treiben führt immer weiter abwärts und endet schließlich in Frivolität. Nichts aber erträgt die Menschheit auf die Dauer weniger als solche spielende Behandlung der Hauptfragen ihres Glückes und ihrer geistigen Existenz.

Aber die Sophisten sind leichter zu tadeln als zu besiegen. Die Befreiung des Subjekts ist nicht wieder zurückzunehmen, sie hat aller bloßen Autorität ihre Überzeugungskraft geraubt. Zu überwinden ist diese Lage nur durch eine innere Weiterbildung des Lebens, nur dadurch, daß der Mensch in sich selbst neue Zusammenhänge und Ordnungen entdeckt, daß in seiner eigenen Seele eine Welt aufsteigt, die ihn von der Willkür befreit und bei sich selbst befestigt. Daß die griechische Philosophie dies vollbracht hat, das ist ihr größtes Verdienst, und das bedeutet zugleich ihre Höhe.

Sokrates bringt diese Bewegung in Fluß. Die Art seines Wirkens ist äußerlich den Sophisten so verwandt, daß das Urteil vieler Zeitgenossen ihn mit jenen zusammenwarf. Auch er wirkt als Lehrer und will die Jugend für das Leben bilden, auch er reflektiert und räsonniert, auch er will alles vor der Vernunft begründet haben, auch ihm wird der Mensch zur Hauptsache; so scheint er ein Aufklärer wie die anderen. Aber er erreicht einen festen Punkt, von dem aus sich ihm alles Denken und Leben verwandelt. Er entdeckt und verficht mit ganzer Seele den tiefen Unterschied zwischen den bunten und wechselnden Meinungen der Menschen und dem wissenschaftlichen Denken. In dessen Begriffen erscheint etwas Festes, Wandelloses, Allgemeingültiges, das zwingend wirkt und alle Willkür fernhält. Das ganze Leben wird damit zu einer Aufgabe und einer Forderung. Denn nun gilt es durch Klärung der Begriffe allen Befund unseres Daseins auf seinen Gehalt zu prüfen, alles Leben und Tun vom Schein in Wahrheit zu heben. Sokrates erreicht dabei kein System, seine Arbeit bleibt ein Suchen, ein unermüdliches Suchen. Wohl bildet er zur Ermittlung und Festlegung der Begriffe eigentümliche Methoden, aber sie anzuwenden vermag er nicht für sich allein, sondern nur im Verkehr mit anderen

Menschen, in Rede und Gegenrede; so wird sein Wirken und Leben ein ständiger Dialog. Er kann aber den Menschen nahe bleiben, weil sein Denken sich vornehmlich mit dem praktischen und sittlichen Leben befaßt. Die Begründung dieses Lebens auf die vernünftige Einsicht gibt dem Guten mehr Selbständigkeit und erzeugt einen neuen Begriff der Tugend. Die Hauptsache ist jetzt nicht die Leistung nach außen und der Erfolg im menschlichen Zusammensein, sondern die Übereinstimmung mit sich selbst, die Gesundheit und Harmonie der Seele. Das Innenleben erhält mit der Selbständigkeit auch einen Wert bei sich selbst; so ganz ist es in sich selbst vertieft und mit sich selbst befaßt, daß alles äußere Ergehen darüber verblaßt. Dabei bleibt die Ausführung recht unfertig, und verschiedenartige Strömungen finden keine Ausgleichung. Aber die Wendung zur Selbständigkeit der Seele und die Verstärkung des Innenlebens behält volle Kraft, die oft nüchternen Lehren verwischen nicht den Eindruck einer tiefangelegten Persönlichkeit, die etwas Unmittelbares, ja Rätselhaftes besitzt; alles Unfertige und Unausgeglichene verschwindet vor der Treue und dem Ernst dieser Lebensarbeit, namentlich vor dem heroischen Tode, der diese Arbeit besiegelt hat. Ein fester Grundstein war damit gelegt, eine neue Bahn eröffnet, auf der nun rasch — in Plato — die griechische Lebensanschauung ihre philosophische Höhe erreichte.

2. Plato.

a. Einleitendes.

Platos Lebensanschauung zu zeichnen bildet wohl die schwerste Aufgabe unserer ganzen Untersuchung. Vornehmlich deshalb, weil die weltüberlegene Persönlichkeit, die seine Werke vor Augen stellen, verschiedenartige Antriebe, ja schroffe Gegensätze enthält. Plato ist an erster Stelle der königliche Denker, der mit siegreicher Kraft durch allen Schein hindurch und über alles Bild hinaus zu einem unwandelbaren Wesen der Dinge vordringt, damit der Welt eine Tiefe gibt und das Gesamtbild der Wirklichkeit umgestaltet. Dieser Denker ist aber zugleich ein Künstler von Gottes Gnaden, den es fortwährend zum Gestalten und Schauen drängt, dessen hochgestimmte Phantasie alles Gedankenwerk mit glanzvollen Bildern umrankt, ja durchflicht, dem alle Fülle der sichtbaren Welt zu einem leuchtenden Spiegel seiner Gedanken wird.

In alles Dichten und Denken aber legt Plato eine kraftvolle moralische Persönlichkeit, die alles prüft und läutert; als echt und wertvoll gilt ihm nur, was das Ganze der Seele fördert, indem es befestigt, reinigt, veredelt. „Alles Gold über der Erde und unter der Erde wiegt die Tugend nicht auf". Über allen Einzelbewegungen endlich steht das Ganze einer selbstwüchsigen, schöpferischen Persönlichkeit, die überall Leben hervorruft, wo sie mit ihrer Arbeit einsetzt, die wunderbar zu malen versteht und ihre Schöpfungen leibhaft vor Augen stellt. Tiefe und fruchtbare Gedanken werden wie aus einem unerschöpflichen Füllhorn ausgestreut.

Aber was für die Persönlichkeit eine Größe, das macht das Verständnis ihres Werkes schwer. Jeder einzelne der verschiedenen Züge ist viel zu selbständig, um sich den anderen unterzuordnen, gegenseitige Hemmungen und Durchkreuzungen liegen nahe und lassen auch die Deutung des Ganzen schwanken.

Diese Mannigfaltigkeit der Bewegungen macht das Dunkel besonders schmerzlich, das über der Reihenfolge der platonischen Schriften und über der inneren Geschichte des Mannes liegt. Wohl heben sich gewisse Hauptphasen deutlich heraus; an welcher Stelle sich aber die einzelnen Abschnitte und Übergänge finden, und was zu den verschiedenen Zeiten der Hauptzug der Bewegung war, das ist trotz unsäglicher Arbeit der gelehrten Forschung noch immer so wenig zu voller Klarheit gebracht, daß gewagte Vermutungen dabei nicht zu entbehren sind; solche aber muß unsere Darstellung meiden. So soll sie sich vornehmlich an die Werke halten, welche Plato als den Schöpfer der Ideenlehre zeigen. Denn in ihr erreicht er seine größte Selbständigkeit, und mit ihr hat er am stärksten auf die Menschheit gewirkt.

b. Die Ideenlehre.

Platos Streben bekundet durchgängig eine tiefe Unzufriedenheit und einen schroffen Gegensatz zu seiner gesellschaftlichen Umgebung. Es ist zunächst die athenische Demokratie, die seinen Zorn erweckt, das Verhalten der „Vielen", die ohne Ernst und ohne Einsicht nach schwankender Lust und Laune über die wichtigsten Dinge beschließen und durch lärmende Massenwirkungen die Seelen der Jugend verleiten. Aber dem Denker wird die Not seiner Zeit und seines Kreises ein Problem aller Orte und Zeiten. Jegliches

menschliche Tun, das sich auf sich selber stellt und eine Verbindung mit überlegenen Ordnungen ablehnt, gilt ihm als nichtig und irrig; es kennt kein wahrhaftiges Sein, vom flüchtigen Schein beherrscht bietet es von Tugend und Glück nicht mehr als einen Schein, einen eitlen und selbstgefälligen Schein. So befreit sich der Denker vom bloßen Menschen und flüchtet zum All, vom Alltagsgetriebe mit seinen niedrigen Gelüsten heißt er aufschauen zu den ewigen, aller Unbill fremden Ordnungen, die der Anblick des Himmelgewölbes einleuchtend vor Augen stellt; der Anschluß an sie wird unser Leben weiter und wahrer, reiner und beständiger machen. So ein Streben über den Menschen hinaus, eine Wendung zum All als dem Standort wahrhaftigen Lebens.

Aber dies neue Leben begegnet sofort einem scheinbar unüberwindlichen Hemmnis. Die sinnliche Welt war schon durch Gedankenarbeit in ihrer Handfestigkeit erschüttert, namentlich war ihr unablässiges Anderswerden, war der regellose Fluß der Dinge viel zu deutlich erkannt, um dem Leben und Streben einen sicheren Halt zu gewähren. Bildet das Reich der Sinne die einzige Welt, so kann die Wendung zum All dem Denken kein Sein erschließen, dem Leben keine Festigkeit geben. Aber ist jenes Reich das Ganze der Wirklichkeit? Sokrates' Lehre vom Denken und von den Begriffen hatte neue Wege gewiesen. In den Begriffen war gegenüber den schwankenden Meinungen der Einzelnen etwas Beharrendes und Allgemeingültiges erkannt, für Sokrates freilich nur innerhalb unseres eigenen Gedankenkreises. Plato aber, seiner Gesamtart nach mehr aufs Weite und Kosmische gerichtet, tut hier einen beträchtlichen Schritt vorwärts. Der Begriff, so meint er, könnte nicht wahr sein, reichte er nicht über den Menschen hinaus, und übermittelte er nicht eine Wirklichkeit der Dinge. Das entspricht der griechischen Denkart, die den Menschen von der Welt nicht ablöst und ihr entgegensetzt, sondern ihn ihr eng verbunden hält, welche die Tätigkeit dem Gegenstand anschmiegt und im Befunde des Seelenlebens eine Mitteilung der Dinge sieht. Das kleine Leben folgt hier dem großen, denn nicht entfacht und nährt sich, so meint Plato, das Feuer des Alls aus dem Feuer bei uns, sondern es hat von jenem das meine und das deine und das aller Lebewesen was immer es hat. Hängen wir aber so an den Dingen, und schöpft die Seele allen Gehalt aus dem All, so ist im Befunde der kleinen Welt die große mit Sicherheit zu ergreifen. Nun ist für Plato aus-

gemacht, daß gegenüber der schwankenden Meinung ein Wissen mit festen Begriffen besteht; so gibt es sicherlich auch im All eine unwandelbare Wirklichkeit übersinnlicher Art, ein Reich von Gedankengrößen jenseit der fließenden Sinnenwelt.

Auf diesem Wege kommt Plato zum Kern seiner philosophischen Überzeugung, zu seiner Ideenlehre. Das Wort Idee, ursprünglich Aussehen, Bild, Gestalt bedeutend, erhält und behauptet von hier aus einen technischen Sinn, es bezeichnet nun das Gegenstück des Begriffes in der Welt der Dinge, ein wesenhaftes, wandelloses, nur dem Gedanken zugängliches Sein. Die Ideenlehre befestigt und objektiviert unsere Begriffe, eine kühne logische Phantasie trägt diese über den menschlichen Kreis hinaus in das All und verkörpert sie zu selbständigen Größen uns gegenüber. Die Gedankenwelt aber, die damit entsteht, gilt Plato als der Grundbestand aller Wirklichkeit, als Trägerin der Welt, die uns sichtbar umfängt.

Das ist eine Umwälzung und Umwertung gewaltiger Art. Wohl hatte auch vorher schon die Arbeit hervorragender Denker die nächste Welt zu einer niederen, ja zu einem bloßen Scheine herabgesetzt, aber diese Wendung war noch nicht mit dem Ganzen dieser Welt ausgeglichen und konnte daher auf weitere Kreise keinen Einfluß gewinnen. Plato dagegen hat eine gründliche Auseinandersetzung vollzogen und zugleich alle Begriffe von der Wirklichkeit wesentlich umgestaltet. Zum Ersten, Gewissesten, unmittelbar Gegenwärtigen wird jetzt eine Welt, die sich nur dem Denken erschließt. Nicht nach der Stärke des sinnlichen Eindrucks, sondern nach der geistigen Durchsichtigkeit bemißt sich jetzt die Nähe und Erkennbarkeit der Dinge; da das sinnliche Dasein mit seiner Räumlichkeit sich reinen Begriffen verschließt, so bleibt es bei aller Handgreiflichkeit in trübem Dämmerschein, während die Ideen sich sonnenhell durchleuchten lassen. Bei solcher Wandlung bildet die Seele unser echtes Wesen, der Körper wird ein bloßer Anhang, ja ein fremdes und niederes Sein. Auch das Streben wird damit ganz und gar unsinnlichen Gütern zugewandt.

Dieser Gedankenwelt gibt die volle Herrschaft des Erkennens eine eigentümliche Färbung. Nur das Erkennen, das Auge des Geistes, führt vom Schein der Sinne zum Reich des Wesens. Dies Reich wesenhaften Seins gilt Plato aber zugleich als das Gute, als das an sich selbst Wertvolle, als das, woraus alles stammt, was

bei uns als gut geschätzt wird. Daß so das Wesenhafte mit dem Guten zusammenfällt, daß die Dinge um so höher stehen und um so besser sind, je mehr sie an echtem Sein teilhaben, dies Zusammenfallen von Wesenhaftem und Wertvollem erzeugt einen festen Glauben an eine Vernunft im Grunde der Wirklichkeit; ein solcher Glaube gibt dem Menschen eine sichere Überlegenheit gegen alles Dunkle und Böse im nächsten Befunde der Welt, er gibt zugleich dem Streben den stärksten Antrieb, sich zu der Höhe aufzuschwingen, wo die Widersprüche sich lösen und das Leben zu reiner Freude wird. Solche Zusammenhänge kennen kein radikales Böse; so gewiß das Niedere herabzieht und entstellt, das Gute zerstören kann es nicht. So rechtfertigt sich bei allem schweren Ernst eine zuversichtliche und freudige Lebensstimmung, eine Stimmung freilich, die durch geistige Arbeit erkämpft ist, nicht von Natur zufällt.

Die Forderung des Aufstiegs erhält bei Plato dadurch einen besonderen Charakter, daß neben der höheren Welt eine niedere dauernd verbleibt, in der die Ideen nur getrübt zur Wirkung gelangen, in der sich daher der Mensch nicht heimisch machen darf. Mit solcher Scheidung zweier Welten hat Plato eine gewaltige Bewegung hervorgerufen und das Lebensproblem auf eine Bahn geführt, die, immer wieder bestritten, doch nicht aufgegeben ward; an dieser Stelle vornehmlich treibt er die Geister zu schroffer Scheidung, da es hier keine Möglichkeit einer Verständigung gibt.

Das ist der tiefste Kern der platonischen Überzeugung, aber zugleich sei gegenwärtig, daß seine künstlerische Art jenes Streben zum unwandelbaren Sein wesentlich ergänzt und weiterbildet. Das unsinnliche Wesen der Dinge erscheint zugleich als die von aller Materie befreite Gestalt, als die Form, welche von innen heraus, nicht von draußen auferlegt, die Elemente zusammenhält, gegenüber allem Werden und Vergehen der Einzelwesen mit ewiger Jugend beharrt und immer von neuem das sinnliche Dasein belebend und veredelnd ergreift. Das Walten einer solchen Form findet der Denker in allen Reichen und Stufen der Wirklichkeit, in der großen wie in der kleinen Welt, in der Natur wie in der Seele; mit der Herausbildung, die hier erfolgt, wird das Weltphänomen der Gestaltung zuerst vom Denken angeeignet und zugleich die formenstrenge und erhabene Kunst philosophisch begründet, welche die Höhe des Griechentums zeigt. So gesellt sich zur Wesenhaftigkeit die Schönheit; diese aber wird ein Band, das unsinnliche und sinnliche Welt zu-

sammenhält, die dem Streben nach Wahrheit auseinander zu fallen drohen. Denn ihr gilt das Niedere nicht als ein schlechthin Nichtiges, sondern nur als ein Unvollkommenes, als ein Abbild, das wohl hinter dem Urbild zurückbleibt, das aber doch zu ihm hinweist.

Mag an der Ideenlehre Platos manches angreifbar sein, sie enthält eine Grundwahrheit, die sich nicht wieder aufgeben läßt. Das ist die Überzeugung, daß ein Reich der Wahrheit jenseit des Beliebens der Menschen besteht, daß die Wahrheiten nicht wegen unserer Zustimmung, sondern durch sich selber gelten, daß ihr Reich alles menschliche Meinen und Mögen weit überragt. Ohne solche Überzeugung gibt es keine Selbständigkeit der Wissenschaft und des gesamten Geisteslebens; nur jene überlegene Wahrheit macht Gesetze und Normen möglich, die das menschliche Dasein erhöhen, indem sie es binden und richten. Wer immer daran festhält, der steht in Verbindung mit Plato.

c. Die Lebensgüter.

Die platonische Lebensführung, wie sie aus der Ideenlehre hervorgeht, ist in ihren Grundzügen einfach. Alles geistige Leben ruht auf wissenschaftlicher Einsicht, es sinkt und verfällt, sobald es sich davon losreißt. In seiner näheren Durchbildung aber strebt es zu künstlerischer Gestaltung, zu plastischem Ebenmaß und durchgebildeter Harmonie. So verbinden und durchdringen sich hier zu gegenseitiger Förderung die beiden Hauptrichtungen des griechischen Lebens: das Verlangen nach klarem Erkennen und das nach anschaulichem Gestalten. Plato bildet damit die Höhe der geistigen Arbeit seines Volkes, ein enger Zusammenhang mit diesem ist unverkennbar, von allen Denkern ist Plato am meisten Grieche. Aber zugleich findet sein tiefes und kräftiges Wesen die Darbietung der Umgebung durchaus unzulänglich, es zwingt ihn, mit dieser zu brechen und in unermüdlichem Kampf höhere Güter aufzudecken, höhere Ziele vorzuhalten.

Ein Bruch mit dem Durchschnittsleben liegt vor allem in der Berufung der Wissenschaft zur ausschließlichen Führung des Lebens; wissenschaftliche Einsicht hat alle Betätigung zu tragen, nichts gilt als echt, was sich nicht auf Gedankenarbeit gründet. Nur die Einsicht erzeugt echte Tüchtigkeit. Denn nur sie befreit von dem Schein und der Äußerlichkeit der landläufigen Tugend, nur sie verankert die Tugend im eigenen Wesen des Menschen und macht

sie zugleich zur freien Tat des Menschen. Denn was gewöhnlich Tugend heißt, in Wahrheit sich aber von körperlichen Fertigkeiten kaum unterscheidet, ist mehr ein Erzeugnis der gesellschaftlichen Umgebung, ein Werk von Sitte und Übung, als eigene Tat und Entscheidung.

Auch das Schöne muß sich in das Element des Gedankens tauchen, um sich von der gemeinen, niedere Lust begehrenden Art zu befreien. Denn erst jenes vertreibt aus ihm, was dem bloßen Reiz und Genuß angehört; erst in Abstreifung alles Körperhaften, in Erhebung zu reiner Geistigkeit kann es sich selbst vollenden. Dann ist es nach Winckelmanns Ausdruck „wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geist".

Mit der Aneignung des Schönen gewinnt aber die Denkarbeit selbst Antriebe fruchtbarster Art. Sie vermag damit bei aller Abweisung roher Sinnlichkeit eine Festigkeit und Gegenständlichkeit zu bewahren, das Erkennen erscheint eben auf seiner Höhe hier als ein Erblicken eines beharrenden Vorwurfs, es entsteht der Begriff einer geistigen Anschauung, der einen eigentümlich griechischen Sinn der Anschauung aufnimmt und weiterbildet. Anschauen bedeutet hier nicht ein tatloses Aufnehmen eines fremden Gegenstandes, sondern eine Verbindung von Tätigkeit und Vorwurf zu lebendiger Wechselwirkung und gegenseitiger Durchdringung, so daß unablässig Leben vom einen zum anderen überströmt. Das setzt aber eine Verwandtschaft des Wesens voraus, unser Auge muß sonnenartig sein, um im Licht der Sonne Dinge zu sehen, unsere Vernunft den ewigen Beständen verwandt, um im Licht der Ideen Ewiges zu fassen.

In solchem Zusammenhange nähert sich die Anschauung der Liebe, dem Eros. Das Erkenntnisverlangen enthält ein Suchen des Wesensverwandten, nur zusammen mit einem solchen, nur in gegenseitiger Belebung kann das nach Wahrheit dürstende Wesen sein Ziel erreichen und Unvergänglichkeit finden. So wird die Forschung zum geistigen Schaffen; Geist und Wahrheit kommen nicht fertig an uns, sie entstehen erst durch Berührung unseres Strebens mit der Vernunft des Alls. Mit dem Begriff des geistigen Schaffens aber, wie er hier der Wissenschaft aufgeht, wird der Forschung selbst ein künstlerisches Element eingepflanzt und ein enges Bündnis von Wahrheit und Schönheit besiegelt.

Wie aber das Schöne, so wird auch das Gute der Forschung

innig verbunden und verschlungen, zugleich aber über die gewöhnliche Fassung hinausgehoben. Für Plato ist die Philosophie keine bloße Theorie im späteren Sinne, sondern ein Aufrütteln des ganzen Wesens, ein Erheben des ganzen Menschen vom Schein zur Wahrheit, ein Erwachen aus dem Schlummer des Alltagslebens, ein Abwerfen aller Sinnlichkeit. Das Streben zur Wahrheit wird unmittelbar eine sittliche Tat; denn es ist der Trieb der Wahrhaftigkeit, der mit allem Scheine brechen und echtes Wesen suchen heißt. Auch insofern gehören Wahres und Gutes zusammen, als das höchste Gut unwandelbar sein muß, etwas Unwandelbares aber nur die Forschung eröffnet.

Enger noch verbinden sich Gutes und Schönes unter gegenseitiger Fortbildung. Die Fassung des Schönen zeigt Plato als einen Sohn seines Volkes und seiner Zeit, er gibt eine philosophische Begründung des Klassischschönen, das damals auf seiner Höhe stand. Das Schöne ist hier vornehmlich plastischer Art, es verlangt eine scharfe Scheidung alles Mannigfachen, eine deutliche Entfaltung jedes Teiles, eine kräftige Zusammenfassung zum Ganzen eines Werkes. Wo immer ein Ganzes erstrebt wird, da sollen die Teile das anfängliche Chaos verlassen, jeder eine besondere Aufgabe erhalten und seine Grenzen gegen die übrigen gewissenhaft wahren; dann aber soll sich die Mannigfaltigkeit ordnen, abstufen und zu einem Kunstwerk verbinden, dessen Ebenmaß und Harmonie eine reine und edle Freude erzeugt. Jene Ordnung wird nicht von außen auferlegt, sondern von innen her bereitet, die Bildung zum Schönen entspringt aus dem eigenen Leben und Streben, bei aller Ruhe ist das Kunstwerk zugleich ein beseelter Organismus. So das Gedankenbild des Klassischschönen, eines Schönen von festen, ja strengen Verhältnissen und klaren Abmessungen, von umgrenzter und durchsichtiger Gestalt, dabei aber voll inneren Lebens.

Ein derartiges Schöne erkennt der Blick des Forschers durch allen trüben Schein hindurch sowohl in der weiten Welt als im menschlichen Bereiche; Grenze und Ordnung, Ebenmaß und Harmonie leuchten ihm überall entgegen. So aus dem Himmelsgewölbe mit dem unwandelbaren Beharren der Gestirne in aller rastlosen Bewegung, so auch aus dem inneren Gefüge der Natur, das Plato streng nach mathematischen Verhältnissen ordnet.

Was aber draußen in sicherer Wirkung steht, das wird beim Menschen zur Forderung und Tat; die wichtigste aller Harmonien

ist die Harmonie des Lebens, zu der vornehmlich die hellenische Art berufen dünkt. Auch unser Wesen mit seiner Vielheit von Trieben ist von Natur in Grenzen und Ordnung gewiesen. Aber zur vollen Belebung der Mannigfaltigkeit und zur Herstellung des Ebenmaßes bedarf es eigener Tat, die auf rechter Einsicht ruht. Mit Hilfe solcher Einsicht gilt es das Durcheinander der Triebe zu überwinden, alle in uns angelegte Kraft auszubilden, ihre Mannigfaltigkeit scharf gegeneinander abzugrenzen, schließlich alle Leistungen in ein Lebensgefüge zusammenzufassen. Alles Grenzenlose und Unbestimmte ist hier verpönt, alle Bewegung hat ein festes Ziel, auch die Kräfte lassen sich nicht ins Endlose steigern. Wenn jeder an seiner Stelle das Seine tut, dann fährt das Ganze am besten, dann wird das Leben schön und freudvoll in sich selbst. Solcher Überzeugung entspricht ein eigentümliches Bildungsideal. Der Mensch wolle nicht sich zu allem bilden und alles mögliche leisten, sondern er ergreife Ein Ziel und widme ihm seine ganze Kraft. Weit besser ist es eines gut, als vieles unzulänglich zu tun, Nichtwissen ist besser als Vielwisserei. So ein aristokratisches Ideal in bewußtem Gegensatz zu dem demokratischen einer Erziehung aller für alles, einer möglichst vielseitigen und allen gemeinsamen Bildung.

Indem so die Harmonie des Lebens aus unserer Tat hervorgeht, indem sie unser Wollen und unsere Gesinnung gewinnt, wächst sie zu einem ethischen Werk, zur Tugend der Gerechtigkeit. Das nämlich ist das Gerechte, das Seine zu tun und jedem das Seine zu geben, statt in fremde Kreise überzugreifen, treu die besondere Aufgabe zu erfüllen, die Natur und Geschick uns stellen. Demnach ist die Gerechtigkeit nichts anderes als die ins eigene Wollen aufgenommene Harmonie, als solche wird sie dem Denker in Einklang mit seinem Volke zum Zentralbegriff des sittlichen Lebens, zur allumfassenden Tugend. Ihm steigert sie sich weiter zu einer sittlichen Weltordnung: dem Handeln wird schließlich das Ergehen entsprechen, früher oder später muß, wenn nicht in diesem, so in einem anderen Leben das Gute seinen Lohn, das Böse seine Strafe finden.

Besteht demnach die Tugend in der Belebung und harmonischen Gestaltung des eigenen Wesens, so wird das Streben nach ihr eine unablässige Befassung des Menschen mit seiner eigenen Seele, eine Befreiung von allem Druck der gesellschaftlichen Umgebung. Wenn diese über die südlichen Völker besonders große Macht besitzt, so

hat sie dort auch in selbstwüchsigen Persönlichkeiten die kräftigste Gegenwirkung gefunden. — Jene Verinnerlichung der Aufgabe macht nämlich zum Hauptziel, nicht anderen Menschen, sondern sich selbst zu gefallen, gut nicht zu scheinen, sondern zu sein. Wie erst diese Wendung zum eigenen Wesen das Leben selbständig und wahrhaftig macht, so eröffnet sie ihm auch ein unvergleichlich höheres Glück, reine und echte Freudigkeit. Auf Glück verzichtet Platos kräftige und mutige Natur keineswegs, aber sie findet das Glück nicht mit der Menge in Ereignissen und Erfolgen äußerer Art. Es in der Tätigkeit selbst aufzusuchen, das gestattet jetzt die Eröffnung eines lebenumfassenden Werks in der Seele. Gilt es doch den ganzen Umkreis erst zu beleben und alle Mannigfaltigkeit zu einem Zusammenklang zu bringen. An dem Gelingen dessen liegt der Erfolg oder Mißerfolg unseres Lebens und zugleich unser Glück oder Elend. Denn nach Plato wird alles an Harmonie und Disharmonie Vorhandene vom Handelnden deutlich geschaut und kräftig empfunden, es wird ungetrübt so empfunden, wie es vorhanden ist. So kommt der wirkliche Stand der Seele in Freud und Leid zu reinem Ausdruck, die Gerechtigkeit erzeugt mit ihrer Harmonie zugleich die Seligkeit, ein allen anderen Gütern weit überlegenes Glück, die Ungerechtigkeit aber mit ihrer Disharmonie, ihrem Zerreißen und Sichverfeinden unserer eigenen Natur eine unerträgliche Qual.

Dieser untrennbare Zusammenhang von Tätigkeit und Glück bildet die Höhe der Weisheit eines lebenskräftigen Volkes; dies ist auch das Ideal, das der griechischen Philosophie bis zu ihrem letzten Atemzuge vorgeleuchtet hat. Bei solcher Überzeugung bildet das Glück wohl die naturgemäße Folge, nicht aber den Beweggrund des Handelns; alles kleinliche Mühen um Lohn wird verscheucht, wo das Gute seinen Wert in sich selbst, in seiner inneren Schönheit hat, deren Schauen den Menschen beglückt. Derart das Glück im Innern begründen, das heißt zugleich die Macht des Schicksals über den Menschen brechen. Alle Dürftigkeit und aller Widerspruch der äußeren Verhältnisse schädigt hier nicht den durch das eigene Tun erzeugten Seelenstand, ja der Kontrast muß seine Überlegenheit und Selbstgenugsamkeit noch verstärken und bewußter machen. Bei aller Gunst der Geschicke bleibt der Schlechte elend, ja er wird dadurch noch elender, indem das Böse um so üppiger aufwuchern wird; dem Guten aber erweist sich in allen Hemmungen und Leiden

erst recht die innere Herrlichkeit seines Lebens. Aus solcher Denkart entwirft Plato ein packendes Bild vom leidenden Gerechten, der bis zum Tode verfolgt wird und mit dem Schein der Ungerechtigkeit behaftet bleibt, dessen innere Hoheit aber inmitten solcher Anfechtung aufs hellste strahlt; ein Bild, das in der äußeren Annäherung an christliche Vorstellungen den inneren Abstand der beiden Welten um so deutlicher erkennen läßt.

d. Weltflucht und Weltverklärung.

Wesentlich ist der platonischen Überzeugung die Scheidung zweier Welten; zwischen dem Reich der Wahrheit und dem nächsten Dasein bleibt eine unüberwindliche Kluft, welche auch der Verlauf der Geschichte nicht zu verringern vermag. Je entschiedener der Denker auf der Selbständigkeit und Unvergleichlichkeit der geistigen Güter besteht, desto überzeugter sieht er in ihnen eine eigene Welt gegenüber einer Welt von geringerer Wahrheit und Vollkommenheit. Was folgt aus solcher schroffen Scheidung für unser Handeln? Kann es beide Welten miteinander umfassen, oder soll es sich ausschließlich der höheren widmen? Dieses allein scheint folgerichtig. Denn warum sollen wir unsere Kraft verteilen, wo die Welt des wesenhaften Seins unsere ganze Hingebung fordert, warum uns um das Vergängliche mühen, wenn der Weg zum Unvergänglichen offensteht, warum im Dämmerlicht der Abbilder bleiben, wenn die Urbilder sich ungetrübt schauen lassen? In diese Richtung treibt namentlich Platos Verlangen nach einem wesenhaften Sein; gegenüber seiner Ewigkeit und Einfachheit sinkt das bunte Reich der Sinne zu einem trügerischen Schein herab; so wird es zur Aufgabe der Aufgaben, sich diesem Schein zu entwinden und alle Liebe wie alle Sorge dem unwandelbaren Sein zuzuwenden. Damit unverkennbar ein Lebenstypus der Weltflucht.

Augenscheinlich ist, von jener Höhe aus gesehen, die Nichtigkeit und Scheinhaftigkeit des Lebens, das uns zunächst umfängt. Es ist nicht nur im Einzelnen voller Mängel, sondern in der Gesamtanlage bis zum Grunde verfehlt. Hier, wo die Sinnlichkeit alles herabzieht, findet sich nirgends ein reines Glück, alles Edle wird entstellt und verkehrt, nicht der Sache, sondern dem Schein dient alles menschliche Verlangen, der unstete Fluß der Erscheinungen duldet kein beständiges Gut. In die finstere Höhle der Sinnlichkeit, in die wir

gebannt sind, wirft die lichte Welt der Wahrheit nur flüchtige Schattenbilder. Wenn nun das Denken einen Weg zur Befreiung aus solcher Lage eröffnet, sollten wir ihn nicht freudig betreten, sollten wir nicht mutig alles von uns werfen, was uns im Reich des Scheines festhält? Es hält uns aber alles fest, was dort als ein Gut gepriesen wird: Schönheit, Reichtum, Körperkraft, angesehene Verwandtschaft usw.; so muß der Freund der Wahrheit sich davon befreien, ja es vergessen. Die Seele befindet sich im Körper wie in einem Kerker, ja einem Grabe. Daraus erretten kann sie nur eine gänzliche Meidung von Lust und Begier, von Schmerz und Furcht. Denn diese Affekte schmieden sie an den Körper und lassen sie der Welt des Sinnenscheins volle Wahrheit zuerkennen. Die Affekte beherrschen aber die Seele, solange die gewöhnlichen Schicksale sie noch erregen und bewegen; so gilt es eine völlige Gleichgültigkeit dagegen zu erringen und das Glück allein in die geistige Tätigkeit, d. h. in das Erfassen echten Seins zu setzen. Alle Schläge des Schicksals gleiten ab von einer weisen und tapferen Seele, die ewige Güter kennt. „Das Beste ist, sich bei Unglücksfällen ruhig zu verhalten und nicht aufzuregen, da weder bei solchen Dingen Gut oder Böse deutlich ist, noch wer es schwer nimmt, dadurch etwas gewinnt, noch überhaupt etwas von den menschlichen Dingen großen Eifer verdient". Auch bei den Schicksalen anderer sollen wir nicht weibisch jammern, sondern mannhaft dem Erkrankten helfen, den Gefallenen aufzurichten suchen. Einen vollen Sieg erlangt nur, wer alles Gefühlsleben abwirft und sich über die Welt der menschlichen Freuden und Leiden tapferen Sinnes hinaushebt. Solche Ablösung des Lebens von dem sinnlichen Dasein nimmt dem Tode jeglichen Schrecken, er wird eine „Befreiung von aller Irrung und Unvernunft und Furcht und wilden Leidenschaften und allen anderen menschlichen Übeln". Nur der körperfreien Seele erschließt sich die volle Wahrheit, denn nur Reines darf das Reine berühren. So wird die Ablösung vom Sinnlichen, die Vorbereitung zum Sterben zur Hauptaufgabe der Philosophie; sie bedeutet jetzt ein Erwachen aus schwerem Traum zu lichter Klarheit, eine Rückkehr aus der Fremde zur Heimat.

So eine Weltflucht im vollen Sinne des Wortes. Gewiß ist diese platonische Weltflucht von der mittelalterlichen weit verschieden. Es wird nur das sinnliche Dasein aufgegeben, nicht die Welt überhaupt, und das erstrebte ewige Sein befindet sich nicht

in jenseitiger Ferne als ein Gegenstand gläubiger Hoffnung, sondern es umfängt die wesensverwandte Seele auch in diesem Leben mit eindringlicher Gegenwart; auch wird es nicht von einer höheren Macht aus Gnade geschenkt, sondern durch eigene Tätigkeit errungen.

Aber auch so bleibt ein schroffer Bruch mit der nächsten Lage und der menschlichen Gemeinschaft. Einsam steht hier der Denker auf steiler Höhe und einförmig wird seine Welt. Mit der Abweisung aller Schmerzen und Freuden, aller Sorgen und Ziele der Menschheit droht das Dasein alle Fülle und Anschaulichkeit zu verlieren und aller Reichtum der Dinge in den Abgrund einer gestaltlosen Ewigkeit zu versinken.

In dieser Weltflucht haben wir den echten Plato und den konsequenten Plato, keineswegs aber den ganzen Plato. Jene weltflüchtige Richtung hat bei ihm eine beträchtliche Milderung, ja eine Gegenwirkung erfahren, wie es bei allen ihren Freunden geschah, die über dem Individuum nicht das Ganze der Menschheit vergaßen. Denn mag der einzelne Denker die sinnliche Welt ganz hinter sich lassen, die Menschheit wird ihm dabei nicht folgen; schon der Gedanke an die Brüder führte auch Plato zu jener Welt zurück. Was aber auf indischem und oft auch auf christlichem Boden nur eine widerwillige Anpassung war, das hat bei Plato auch eine innere Neigung für sich; ihn, den Griechen wie den Freund, ja wissenschaftlichen Entdecker der Schönheit, fesseln starke Klammern an diese Wirklichkeit und treiben ihn dazu, auch in ihr etwas Gutes zu suchen.

Zur Hebung des sinnlichen Daseins wirkt vornehmlich ein Plato eigentümliches Streben, zwischen den Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen, des Wesenhaften und Nichtigen, des Ewigen und Vergänglichen ein Zwischenglied einzuschalten, das ein Auseinanderfallen des Lebens verhütet. So erscheint als eine Vermittlung zwischen der Geisteswelt und der sinnlichen Natur die Seele, indem sie von dort die ewigen Wahrheiten aufnimmt, hierher aber Leben trägt, so steht bei der Seele selbst zwischen dem Denken und der Sinnlichkeit der Mut, das kraftvolle Streben, so beim Erkennen zwischen dem Wissen und dem Nichtwissen die rechte Meinung. Ähnlich werden auch im Staat und in der Natur die Gegensätze durch Zwischenglieder verknüpft und alle Mannigfaltigkeit einer

Stufenfolge eingefügt. Schließlich bildet das Schöne selbst ein Bindeglied zwischen der reinen Geistigkeit und der sinnlichen Welt, indem Ordnung, Maß und Harmonie beide Reiche verketten und auch dem Niederen an der Göttlichkeit Anteil geben. Auch die sinnliche Welt ist eine schöne Welt und als solche unverwerflicher Art. Das neidlose höchste Wesen hat sie so vollkommen wie möglich nach dem ewigen Urbild gestaltet; in diesem Gedankengange kann Plato sie den „eingeborenen Sohn Gottes" nennen.

In solchem Zusammenhange wurzelt die Idee der Vermittlung und Abstufung, die später gewaltigste Macht erlangt hat und sie bis zur Gegenwart übt. Ihre Voraussetzungen und Beweggründe liegen bei Plato deutlich zutage. Ein schroffer, in seinem letzten Grunde unüberwindlicher Gegensatz, zugleich aber ein starkes Verlangen nach einer Ausgleichung, nach Herstellung irgendwelches Zusammenhanges; was anderes kann da helfen als ein Suchen vermittelnder Mächte? In Verfolgung dieser Gedankenrichtung entstand jenes hierarchische Stufenreich wie im All so bei der Menschheit, das einen Hauptzug des Neuplatonismus und der mittelalterlichen Kirche bildet. Seinem innersten Wesen nach ist es nicht sowohl christlicher als platonischer Art.

Bei Plato selbst erfolgt eine Verbindung von Höherem und Niederem nicht bloß durch eine Mitteilung von oben her, sondern auch durch ein eigenes Aufstreben des Sinnlichen und Menschlichen zum Göttlichen. Auch durch unsere Welt geht ein Verlangen, an dem Guten und Ewigen teilzuhaben und dadurch Unvergänglichkeit zu gewinnen; die Liebe, der Eros, ist nichts anderes als ein solches Streben nach Unvergänglichkeit. Es erreicht dies Streben seinen Abschluß erst in der Forschung, welche die volle Einigung mit dem Wahren und Ewigen herstellt. Aber in aufsteigendem Zuge durchdringt es das ganze All, und freudig folgt die Betrachtung des Denkers dieser Stufenleiter der Liebe. Einen verworrenen Drang nach Unsterblichkeit zeigt schon die untermenschliche Natur in dem Fortpflanzungstriebe der Wesen, dem Verlangen, bei eigenem Untergang in den Nachkommen fortzuleben; Unsterblichkeit will das Mühen der Helden um Ruhm, Unsterblichkeit das Schaffen der Dichter und Staatsmänner, Herausarbeitung des Ewigen in gegenseitiger Eröffnung und Mitteilung die Liebe vom Menschen zum Menschen, bis endlich jener Gipfel der Anschauung und Aneignung des wesenhaften Seins erreicht wird.

So wird die Liebe eine dämonische Macht genannt, welche Göttliches und Menschliches verbindet und unser Seelenleben unter widerstreitende Antriebe stellt. Sie heißt ein Kind von Reichtum und Armut, da erst die Mitteilung an den anderen die Tiefe des eigenen Wesens eröffnet; so verbindet sie Überfluß und Not, Besitzen und Entbehren. Mit der wunderbaren Zeichnung solcher Lage und Stimmung wird Plato der erste philosophische Vertreter romantischer Denkart; tief zieht es ihn dabei in die Bewegungen des menschlichen Daseins hinein, das die reine Denkarbeit ihm verleiden möchte.

Solche Wandlungen steigern den Wert der nächsten Welt und den Reichtum des menschlichen Lebens. Das Erkennen bildet nun nicht mehr seinen alleinigen Inhalt, sondern nur die beherrschende Höhe, die Licht und Vernunft überallhin ausstrahlt. Das Niedere aber gewinnt einen Wert als eine uns Menschen unentbehrliche Stufe zur Höhe, denn erst allmählich kann unser Auge sich an das Licht der Ideen gewöhnen. Auch hebt die Idee der Gerechtigkeit und Harmonie das Niedere, indem sie es zum Glied eines Ganzen macht und ihm dabei eine besondere Aufgabe zuweist, deren Lösung zur Vollendung des Gesamtwerks gehört; so in unserer Seele, so auch beim Staate. Böse wird es jetzt erst, sobald es die Ordnung verkehrt und das Höhere schädigt; daher ist auch das Sinnliche nicht mehr an sich, sondern nur in seinem Übermaße verwerflich.

Dem entspricht ein anderes persönliches Verhalten des Philosophen zu den menschlichen Dingen, nun kann er nicht mehr aus ferner Höhe sie stolz und kühl behandeln. Vielmehr teilt er in tiefer Empfindung das gemeinsame Los; wie alles Gute hier seine Freude, so wird alles Böse sein Schmerz. So treibt es ihn zwingend zur Förderung des Guten, zur Niederkämpfung des Bösen; der weltüberlegene Denker wird zum kühnen und leidenschaftlichen Reformator, er schmiedet eingreifende Pläne zur Verbesserung der menschlichen Lage und scheut dabei schroffste Umwälzung nicht. Wurde vorher eine Unterdrückung der Affekte geboten, so wird jetzt ein edler Zorn für unentbehrlich zum Handeln erklärt. Hier erscheint der Denker als ein eifriger Streiter, den die Spannung des Kampfes freudig stimmt, um so mehr, da nach seiner Überzeugung die Gottheit mit uns kämpft.

Demnach umfaßt die platonische Gedankenwelt eine Weltflucht und eine Weltverklärung. Aber auch die Weltverklärung erfolgt lediglich von der Ideenwelt her, dieser entstammt auch alles Gute

der sinnlichen Welt. So hat das Leben trotz der Spaltung Einen Hauptstandort und bleibt auf Ein Hauptziel gerichtet, hier wie da ist alles Gute geistiger Art, hier wie da liegt alles am Erringen echten Seins. Sicherlich ist hier nicht alles ausgeglichen, innerhalb der Gesamtbewegung verbleiben verschiedene Strömungen. Aber vielleicht verschuldet nicht Plato allein solchen Widerspruch, vielleicht enthält überhaupt das menschliche Leben und Wesen Antriebe entgegengesetzter Art. Ist eine Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Lebens erreichbar ohne eine Erhebung über die Erfahrung, ist aber das dabei Gewonnene auszubauen ohne eine Rückkehr zu ihr? Wie dem sein mag, am tiefsten eingegriffen haben nicht die Denker, welche rasch eine Einheit erstrebten und sich in ihr gegen alle Verwicklung verschanzten, sondern die, welche die Gegensätze sich voll ausleben und einander hart widerstreiten ließen; denn das ergab einen inneren Forttrieb des Lebens, der mehr und mehr aus ihm machte. So aber ist es bei Plato geschehen.

e. Das Gesamtbild des Menschenlebens.

Das Gesamtbild unseres Daseins zeigt alle Hauptrichtungen der platonischen Arbeit. Den Gegensatz der beiden Welten teilt auch der Mensch, indem er aus Leib und Seele besteht oder vielmehr zu bestehen scheint. Denn in Wahrheit bildet allein die Seele unser Selbst, dem der Körper nur äußerlich anhängt. Die Seele hat Teil an der Welt des ewigen Seins und der reinen Schönheit, während der Körper uns in das Reich der Sinne herabzieht und seinem Wandel unterwirft. Die Unsterblichkeit der Seele gilt in diesen Zusammenhängen als völlig sicher. Wo der Kern des Lebens jenseit alles zeitlichen Werdens und aller Beziehung zur Umgebung liegt, und die Unwandelbarkeit die Haupteigenschaft des geistigen Lebens bildet, da muß die Seele, jede einzelne Seele, zum Grundbestande der Wirklichkeit gehören. Sie ist nie geworden und kann nie vergehen; die Verbindung mit dem Körper erscheint als ein bloßer Abschnitt ihres Lebens, ja als Folge einer Schuld, eines „intellektuellen Sündenfalls" (Rohde); von den Folgen dieser Schuld befreie sie ernste und eifrige Lebensarbeit und führe sie, wenn auch nach vielfacher Wanderung durch andere Körperformen, schließlich heim zur übersinnlichen Welt.

Mit der kräftigen Durchbildung solcher Überzeugungen hat Plato

tiefen Einfluß auf die Menschheit geübt. Einen festen Glauben an die Unsterblichkeit führte ihm nicht schon die Umgebung zu. Denn die alte Vorstellung von einem schattenhaften Fortleben der Seelen im Hades — grundverschieden von einer wahren Unsterblichkeit — beherrschte noch immer die Gemüter, selbst Sokrates behandelte die Unsterblichkeit als ein offenes Problem. Wohl bestanden daneben schon von alters her auch andere Strömungen, und in kleineren, religiös und philosophisch gestimmten Kreisen hatte ein voller Unsterblichkeitsglaube vielfach Wurzel geschlagen, aber eine enge Verbindung dieses Glaubens mit dem Ganzen einer Gedankenwelt hat erst Plato geschaffen.

Zugleich ist auch über die Hauptrichtung der Arbeit entschieden. Alle Sorge geht jetzt auf den inneren Stand, auf die Befreiung und Läuterung der Seele. Es verlangt aber die Wendung zur Wahrheit um so mehr das Aufgebot aller Kraft, als uns zunächst die Körperwelt mit dem Schein der Wahrheit umfängt, unsere Seele wie verschüttet und begraben, unsere Erkenntniskraft durch die Sinnlichkeit arg geschwächt und getrübt ist. So gilt es eine völlige Umwälzung: in schroffem Bruch mit der ersten Lage kehre der Mensch das geistige Auge und zugleich das ganze Wesen vom tiefen Dunkel der Nacht zum hellen Lichte der Wahrheit. Die Bewegung des Lebens, wie alle Bildung und Erziehung, entwickelt sich nicht aus der bloßen Erfahrung, und der Fortgang entsteht nicht aus der Berührung von Innerem und Äußerem, sondern die Arbeit ist ein Sichbesinnen auf das wahre Wesen des Geistes, ein Wiederaufnehmen der echten, stets vorhandenen, nur verdunkelten Natur. So die Lehre von der Wiedererinnerung und den angeborenen (besser: eingeborenen) Begriffen, angreifbar in der näheren Fassung, unangreifbar in dem Grundgedanken, daß alles echte Leben eine Entfaltung des eigenen Wesens bedeutet, und daß alles Äußere die geistige Betätigung nur anregen oder fördern, nicht aber erzeugen kann. Echte Einsicht und Tugend dem Menschen durch Sitte und Übung zuführen zu wollen, heißt nach Plato so viel wie Blinden das Augenlicht von draußen einsetzen zu wollen. Alles Erkennen schöpft schließlich nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem ewigen Wesen des Geistes. Die „Einzeldinge sind Beispiele, welche uns an die allgemeinen Begriffe erinnern, aber sie sind nicht das Reale, auf welches diese Begriffe sich beziehen“ (Zeller).

Mit solcher Gestaltung der Lebensaufgabe verschlingen sich

bei Plato aufs engste Überzeugungen vom tatsächlichen Verhalten des Menschen. Jene Wendung zum wahren Sein wird nach seiner Überzeugung von einzelnen vollzogen, es gibt — das ist eine gemeinsame Behauptung der griechischen Denker — echte Tugend auch innerhalb des menschlichen Kreises. Aber jene Individuen sind selten Ausnahmen, die Menge verharrt bei der niederen Welt und bleibt dem Schönen fremd. Der Denker folgt hier einer um ihn landläufigen Überzeugung, daß der Edlen wenige, der gemeinen Naturen viele seien, aber er steigert den Gegensatz zu äußerster Schroffheit, indem er den Philosophen ganz und gar von der übrigen Menschheit abhebt. Philosophen sind ihm die, welche ihr ganzes Streben und ihre ganze Liebe dem unwandelbaren Sein zuwenden, die damit allein den rechten Maßstab der Schätzung finden, während die übrigen Menschen am flüchtigen Werden und bloßen Scheine hangen. So erscheint der Philosoph in den menschlichen Verhältnissen als ein fremdes Gewächs, und wenn es gar heißt, daß die Menge mit ihrem Hange zu sinnlichen Genüssen nach Art des Viehes lebt, der Philosoph dagegen im Schauen ewiger Wahrheit und Schönheit ein gottähnliches Leben führt, so droht der Zusammenhang ganz zu zerreißen und die Menschheit in zwei getrennte Kreise auseinanderzufallen. Und zwar für alle Zeit. Denn es fehlt hier jeder Glaube an eine Emporhebung der Menge, wie überhaupt an einen geistigen und sittlichen Fortschritt. Wie im All, so gilt auch bei der Menschheit das Verhältnis von Gutem und Bösem als der Hauptsache nach unveränderlich; das Sinnliche, die Wurzel aller Hemmung, kann nicht vergehen, der schroffe Gegensatz von Sinnlichkeit und Geist, von flüchtigem Werden und unwandelbarem Sein gestattet keinen Glauben an irgendwelches Vordringen der Vernunft. Das heißt nicht alle Bewegung und Verschiebung in unseren Verhältnissen leugnen. Aber Plato erklärt jene im Anschluß an ältere Denker durch die Annahme kreisläufiger Perioden, großer Weltepochen, die wohl aus der Astronomie stammt und schließlich auf Babylon weist. Nach Vollendung ihres Umlaufs kehren die Dinge zum Ausgangspunkt zurück, um denselben Lauf neu zu beginnen; die geschichtliche Bewegung wird eine endlose Aufeinanderfolge von Kreisen ähnlichen Inhalts. Diese beharrende Ordnung im Wechsel erscheint als ein Abbild der Ewigkeit. Solches Fehlen eines weltgeschichtlichen Fortschritts gestattet keine Berufung von den Mißständen der Gegenwart an eine bessere Zukunft.

Aber wenn der platonischen Lebensführung manche Antriebe mangeln, die der moderne Mensch als selbstverständlich betrachtet, so fehlen zugleich manche Zweifel und Sorgen, und für alles Unzulängliche der Durchschnittslage bietet einen überreichen Ersatz des Menschen geistige Natur, seine Wesensverwandtschaft mit der Gottheit. Dem trüben Zwielicht der menschlichen Verhältnisse kann der Tüchtige sich entwinden und sein Auge am reinen Lichte ewiger Wahrheit weiden. Bei Einsetzung voller Kraft ist das hohe Ziel sehr wohl erreichbar. Denn Plato kennt keine starre Kluft zwischen dem strebenden Geist und der Wahrheit, kein Irregehen dessen, der ernstlich sucht; wird nur das richtige Verfahren geübt, so kann der Erfolg nicht fehlen. Wie aber ein tüchtiges und mutiges Denken die volle Tiefe der Dinge erschließt, so beherrscht es auch alles Handeln und erhebt das ganze Leben über die niedere Sphäre. Alles Gelingen liegt dabei an kräftiger Tätigkeit, aber diese Tätigkeit bleibt bei allem Ernst und Eifer frei von Aufregung und Hast, da alles menschliche Streben aus einer Verwandtschaft unseres Wesens mit dem ewigen Sein hervorgeht und dadurch sicher geleitet wird.

Diese Überzeugungen seien nun in die Hauptverzweigung des Lebens verfolgt.

f. Die einzelnen Lebensgebiete.

α. Die Religion.

Plato ist insofern eine durch und durch religiöse Natur, als das Angewiesensein des Menschen auf das All, das seine Arbeit beherrscht und eigentümlich gestaltet, von seiner Überzeugung vollauf anerkannt und in persönliches Erleben verwandelt wird. Er ist ganz davon durchdrungen, daß ein „königlicher Geist" das All regiert. Wie sehr er sich von dem Wirken einer göttlichen Macht umgeben weiß und fühlt, das bekundet schon seine mit Ausdrücken aus dem Gebiet der Religion, namentlich des Kultus, durchwobene Sprache; die Bewegungen jener Jahrhunderte zur Verinnerlichung der Religion haben zum mindesten auf die Einkleidung seiner Lehren stark gewirkt. Aber Platos Religion bleibt immer die Religion eines griechischen Denkers, und zwischen dieser und der christlichen besteht eine weite Kluft. Denn dort ist die Religion nicht eine Rettung aus tiefer Not, nicht die Wiederherstellung der gestörten, ja zerstörten Einheit mit dem höchsten Wesen, nicht der Trost tieferschütterter

und schwerringender Seelen. Vielmehr dünkt hier der ursprüngliche Zusammenhang des Menschlichen und Göttlichen durch alle Irrung nicht so zerrissen, um sich nicht jederzeit durch eigene Tat wieder aufnehmen zu lassen. So begleitet, ja durchdringt die Religion alle Arbeit, sie macht dem Menschen das Leben größer und stellt sein Wirken in unsichtbare Zusammenhänge. Das Bewußtsein, von der Gottheit behütet und im Lebenskampf unterstützt zu werden, erfüllt das Gemüt des Denkers mit aufrichtiger Frömmigkeit. Aber diese Religion erzeugt nicht eine eigene Welt und bildet daher auch nicht einen besonderen Kreis gegenüber dem anderen Leben. Auch entsteht keine seelische Gemeinschaft zwischen Gottheit und Mensch, nichts, was ein persönliches Verhältnis heißen könnte, und was ein neues Leben erzeugte.

Gegenüber einer durchgängigen Erweisung des Göttlichen im All und Menschenwesen bedarf es hier keiner besonderen geschichtlichen Offenbarung, noch einer religiösen Lehre, einer Theologie; mit jener Frömmigkeit ist aufs beste vereinbar ein deutliches Bewußtsein des weiten Abstandes Gottes vom Menschen. Das Unwandelbare und Reine werde nicht in die unlautere Sphäre des sinnlichen Werdens herabgezogen; nur durch Zwischenstufen, durch Dämonen, kann es zum Niederen wirken, Gott vermischt sich nicht mit dem Menschen. So die Überzeugung des Philosophen: „Gott, den Vater und Bildner des Alls, zu finden ist schwer und, wenn man ihn gefunden hat, allen mitzuteilen unmöglich.“

Die nähere Ausführung dieser Religion folgt aber der zwiefachen Richtung der platonischen Denkart. Dem Metaphysiker ist die Forschung selbst und sie allein die wahre Religion; Gott bedeutet das schlechthin unwandelbare und einfache Wesen, aus dem alle Unwandelbarkeit und Einfachheit, zugleich aber alle Wahrheit stammt, er bildet das Maß aller Dinge. Erst die Wendung vom farbigen Abglanz zum reinen Urquell alles Lichts führt das Leben vom Schein zur Wahrheit.

Nach der anderen Richtung ist Gott das Ideal der sittlichen Vollkommenheit, der vollauf gerechte und gütige Geist. Gott ähnlich werden, das heißt mit Einsicht fromm und gerecht sein; die Frömmigkeit aber ist Gerechtigkeit gegen die Gottheit, Erfüllung aller Schuldigkeit gegen sie. Den Kern der Überzeugung bildet hier die Idee der sittlichen Weltordnung, der gerechten Vergeltung von Gutem und Bösem. Indem der Philosoph diesen Grundgedanken

der religiösen Überzeugung des Griechentums aufnimmt, erweitert und vertieft er ihn gegen die übliche Fassung. Denn die Volksmeinung erwartete die Vergeltung schon im Diesseits, wenn nicht am Einzelnen, so doch an seinem Geschlecht; auch Plato läßt eine Gerechtigkeit schon in diesem Leben walten, ihren vollen Sieg aber erwartet er erst vom Jenseits. Er entwirft das Bild eines Totengerichts, das unbestechlich über die Seele urteilt, wenn alle äußere Hülle gefallen ist; er hat mit der packenden Eindringlichkeit seiner Schilderung es der Vorstellung der Menschheit unvergeßlich eingeprägt. Aber er richtet deshalb keineswegs die Gedanken des Menschen vornehmlich über das Grab hinaus. Von den Toten sollen wir denken, daß sie fortgegangen sind nach Erfüllung ihres Geschicks; wir aber müssen für die Gegenwart sorgen.

Die Gerechtigkeit des platonischen Glaubens wird keine Härte, sie ist mit Milde und Gnade vereinbar. Aber die Gerechtigkeit überwiegt hier die Liebe, und das sittliche Reich erscheint vornehmlich als ein Welt- und Gottesstaat, nicht als ein von väterlicher Liebe getragener und beseelter Familienkreis. Das hat tief auf die folgenden Zeiten, namentlich auf das mittelalterliche Christentum gewirkt.

Wie der Denker an dieser Stelle die Volksüberzeugung nicht sowohl verläßt als vertieft, so bleibt auch darin ein Zusammenhang, daß Plato bei aller Verfechtung einer weltbeherrschenden Einheit keineswegs die Vielheit göttlicher Kräfte aufgibt, sondern mit seiner inneren Belebung der Natur die mythologische Vorstellung auf den Boden der Philosophie verpflanzt. Wo aber die Volksmeinungen den reineren Begriffen der Philosophie widersprechen, da scheut er nicht eine kräftige Abweisung und einen offenen Kampf. Er verwirft alles Unlautere und Unwürdige im üblichen Bilde der Götter, er verwirft mit noch größerem Eifer eine Religion, welche, statt sich durch Tat und Tüchtigkeit der Gottheit zu nähern, ihre Gunst durch äußere Werke, durch Opfer usw. erkaufen möchte und damit zu einem Handelsgeschäfte sinkt. Nur geringe Menschen, nur Schwächlinge werden diesen Weg betreten; in Wahrheit ist es der Tüchtige, welcher der göttlichen Hilfe gewiß sein darf, der Gedanke an die Gottheit, der den Bösen schreckt, wird ihn mit froher Erwartung erfüllen.

β. Der Staat.

Der weltflüchtigen Richtung Platos müßte ein ablehnendes Verhalten zum Staat entsprechen. Wo die nächste Welt gänzlich dem Wandel und Schein verfallen ist, und wo die durch Denkarbeit vertiefte Persönlichkeit der gesellschaftlichen Umgebung schroff widerspricht, da sollte der Staat den Denker nicht anziehen und zur Mitarbeit reizen. Daß sich in Wahrheit Plato so viel mit ihm befaßt, bezeugt, wie stark es ihn aus der reinen Gedankenwelt zum Wirken für die Umgebung zurückzieht; es treiben aber dabei die beiden Hauptrichtungen seiner Überzeugung nach verschiedenen Zielen.

Die letzte Behandlung, welche die „Gesetze" bieten, darf für uns unbeachtet bleiben, da sie bei aller Weisheit der einzelnen Gedanken sich mehr dem Erfahrungsstande anpaßt. Dagegen müssen uns die zwei Staatsbilder beschäftigen, welche der „Staat" überliefert. Wohl umschließt sie beide ein einziges Werk, das gewiß die eigene Hand des Philosophen in leidliche Einheit gefügt hat. Aber innerlich sind beide zu verschieden, als daß ein und derselbe Guß sie hätte bilden können. Wer so gering von menschlichen Zuständen denkt und sich ihnen so fremd fühlt, wie der Plato der zweiten Hälfte jenes Werkes, der kann nicht mit solchem Eifer politisch-soziale Reformpläne schmieden und sie mit soviel Liebe ins Einzelne ausführen, wie der Plato der ersten Hälfte. So klingen wohl in dem Werke verschiedene Epochen der platonischen Denkarbeit nach.

Auf der ersten Stufe finden wir Plato als einen eifrigen Reformator des griechischen Staates in der Richtung eines weitergebildeten Sokratismus. Der Staat wird hier — unter ständigem Parallelismus mit der Einzelseele — eine Darstellung des Ideals der Gerechtigkeit im großen. Zu diesem Zwecke sollen sich alle Verhältnisse streng nach moralischer Ordnung gestalten, vornehmlich die Erziehung; die Hauptaufgaben der Gesellschaft sollen sich gemäß den Stufen des Seelenlebens deutlich scheiden und in festen Ständen verkörpern; jeder soll gewissenhaft sein besonderes Werk verrichten, alle aber sich unter der Herrschaft der Intelligenz zu einer gemeinsamen Leistung verbinden. Um dem Dienst dieses Ganzen nicht durch selbstische Zwecke entfremdet zu werden, haben die Glieder der höheren Stände auf Privateigentum und Familie

zu verzichten; ein wunderlicher Kommunismus aus ethischen Gründen krönt die platonische Lehre.

So wird der Staat ein ethisches Kunstwerk, ein Reich der auf Einsicht gegründeten Tugend. Mit der scharfen Ausprägung seiner Züge scheint dies Bild zunächst von der Wirklichkeit völlig abgelöst, eine genauere Betrachtung aber zeigt die Lehren des Denkers und die griechischen Verhältnisse durch manche Fäden verknüpft. Hier glaubt Plato noch an die Möglichkeit gründlicher Reformen innerhalb der menschlichen und der griechischen Lage.

Der spätere Entwurf hat diese Hoffnung aufgegeben. Die Sehnsucht nach dem Reich unwandelbarer Wesenheit hat hier den Denker dem menschlichen Dasein völlig entfremdet. Kehrt er dahin zurück, so geschieht es nicht zu eigener Freude, sondern der Brüder wegen, und auch weniger in der Hoffnung auf einen Erfolg in diesem Kreise, als um auch hier die ewigen Wahrheiten zu verkünden. Der Staat, wie er sich hier ausnimmt, ist vornehmlich eine Anstalt zur Heranbildung des Menschen für die höhere Welt; es gilt in geordnetem Aufstieg die Seele nach und nach vom Sinnlichen abzulösen und dem Unsinnlichen zuzuführen; das ganze Leben wird eine strenge Erziehung, eine geistige Läuterung; diese Erziehung hebt den Menschen mehr und mehr in eine Welt, der gegenüber alles politische Leben verschwindet. Durch den Staat selbst vollzieht sich eine Befreiung von der Sphäre, welcher der Staat angehört.

So eine Verschiedenheit, ja Unvereinbarkeit der beiden Typen. Aber bei allem Abstand bleiben wichtige Züge gemeinsam und geben der platonischen Politik einen einheitlichen Charakter. Hier wie da ist der Staat im großen was der Mensch im kleinen, hat überlegene Einsicht zu herrschen, bilden die geistigen und sittlichen Güter den Hauptinhalt des Lebens, wird das Individuum dem Ganzen vollständig eingefügt. Die Geringschätzung des Durchschnittsmenschen läßt zur Fernhaltung aller Willkür feste Gesetze verlangen, aber der Denker neigt dahin, über das Gesetz die große Persönlichkeit zu stellen, den „mit Einsicht königlichen Mann“.

Platos politische Theorien sind sicherlich recht angreifbar, selbst die Gesamtrichtung enthält den Widerspruch, daß der Staat weit über die Individuen hinausgehoben werden soll, daß diese Hin-

aushebung aber durch die Gedankenarbeit der souveränen Persönlichkeit erfolgt, die für sich eines Staates kaum bedarf, und die an den vorhandenen Staaten vornehmlich scharfe Kritik übt. Aber Plato hat auch auf diesem Gebiet manche einzelne Gedanken von bleibender Bedeutung entwickelt und eine Fülle fruchtbarer Anregungen ausgestreut; z. B. hat er zuerst die Bedeutung fester Berufe verfochten, eine Organisation der Gesellschaft verlangt, den Frauen volles Recht zugesprochen, usw. Ferner zeigt er über die besonderen Lehren hinaus in der Behandlung politischer, gesellschaftlicher, pädagogischer Fragen eine wunderbare Größe. Er zeigt sie in der Art, wie er in lebensvoller Schilderung die einzelnen Staatsverfassungen auf ihren seelischen Charakter zurückführt und dem Charakter der Gemeinschaft einen Typus der Individuen entsprechen läßt; er zeigt sie in dem Aufweis einer inneren Bewegung der Verfassungen, indem jede einzelne durch ihre Steigerung über sich selbst hinaustreibt; er zeigt sie endlich in seinen Erziehungslehren, die namentlich das feinste Verständnis des Kindeswesens, des in ihm aufquellenden Lebens und seiner Bedürfnisse zeigen, wie es einzigartig in der griechischen Gedankenwelt dasteht. Auch hier erweist sich das unvergleichliche Vermögen des Mannes, mit kühnem Aufstreben über die Welt das liebevollste Eingehen auf die Fülle ihrer Gestalten und die freudigste Würdigung alles Lebensvollen zu verbinden.

γ. Die Kunst.

Eigentümlicherweise hat bei Plato die Kunst, welche den tiefsten Zug seines Wesens für sich hatte, einen angemessenen wissenschaftlichen Ausdruck nicht gefunden; ja eben der Philosoph, der mehr als irgend ein anderer als Denker zugleich ein Künstler war, hat die Kunst mit Anklagen überhäuft. Gegen die Kunst verbünden sich der metaphysische und der ethische Zug seines Wesens, während eine angemessene ästhetische Würdigung fehlt. Als eine bloße Nachahmung der sinnlichen Welt, als ein Abbild des Abbildes, entfernt sich die Kunst am weitesten vom wesenhaften Sein. Anstoß erregen die bunten und wechselnden Gestalten, welche die Kunst, namentlich das Drama, uns nachleben heißt, da uns die eine eigene Rolle im Leben wahrlich genug zu tun gibt, Anstoß auch der unsaubere Inhalt der vom mythologischen Vorstellungskreise beherrschten Dichtung, Anstoß endlich die fieberhafte Aufregung der

Gefühle, wie Plato die Kunst seiner Zeit sie mehr und mehr anstreben sah. So erfolgt ein harter Zusammenstoß, trotz aller persönlichen Neigung muß fallen, was das sittliche Wohl gefährdet. Ganze Kunstgattungen, wie das Drama, werden völlig verworfen; was bleibt, hat den Forderungen der Moral unbedingt zu gehorchen. Aber solche moralisierende Behandlung der Kunst lasse nie vergessen, welchen Glanz und welche Anmut Plato den Gebilden seiner Arbeit durchgängig verliehen hat, wie er die ganze Weite der sichtbaren Welt bis in die letzte Verzweigung hinein an sich zieht und zum Sinnbild seiner Gedanken gestaltet, wie seine kraftvollen Bilder sich der Menschheit unvergeßlich eingeprägt haben; denken wir nur an die Rosse der Seele, die aufwärts oder abwärts ziehen, denken wir an die dunkle Höhle, die uns hienieden umfängt, denken wir an die Schilderung des Totengerichts! Auch hat das Mißtrauen gegen die Kunst keinerlei Schwanken in der Schätzung des Schönen bewirkt. Dieses steht bei Plato in sicherer Herrschaft über das All, von ihm aus durchwaltet es auch das menschliche Leben und erstreckt es sein Wirken tief auch in die Wissenschaft hinein.

δ. Die Wissenschaft.

Die platonische Wissenschaft ist nämlich von der neueren grundverschieden. Sie strebt nicht zu kleinsten Elementen, um aus ihrer Verbindung die Wirklichkeit aufzubauen, sondern sie umfaßt alle Mannigfaltigkeit von vornherein mit Einem Anblick; die Erklärung geht vom Großen zum Kleinen, vom Ganzen zum Teil, von der Synthese zur Analyse. Die Dinge „zusammenzuschauen", die Verwandtschaften zu erkennen, das ist für Plato das Hauptwerk des Denkers, die schöpferische Intuition bildet die ihm eigenste Größe.

Auch ist die platonische Wissenschaft nicht wie die neuere eine Umsetzung der Welt in ein Reich allmählicher Entwicklung, ein Verstehen der Wirklichkeit vom Werden her, sondern sie hebt ein ewiges Sein aus dem Strom des Werdens heraus und legt seine Züge für alle Zeiten fest. Die Wendung zum Wesen erfolgt dabei nicht in langer und mühsamer Arbeit, sondern in einer durchgreifenden Tat, unmittelbar kann geistige Kraft in das Reich der Wahrheit versetzen. Frei von jenem nagenden Zweifel, der ihre Arbeit in der Wurzel angreift, kann die Wissenschaft hier das Leben tragen und mit freudiger Gewißheit erfüllen.

Diese Fassung des Erkennens legt allen Nachdruck auf die Prinzipienfragen und schätzt die Einzelwissenschaften lediglich als Wege zur Philosophie. Nur die Mathematik als die Wissenschaft, welche im Sinnlichen selbst ein Übersinnliches ergreift, findet mehr Anerkennung, alle Beschäftigung dagegen mit der bunten Fülle der sinnlichen Welt dünkt von geringem Wert und alle Behauptung darüber bloß eine mehr oder minder glaubhafte Ansicht. Dabei wird die Natur von der Seele her gedeutet, die hier als der Quell aller Bewegung und Ordnung im Weltall gilt; einem starken Anthropomorphismus der Erklärung ist damit Tür und Tor geöffnet. So hat Plato die naturwissenschaftliche Forschung aufs schwerste geschädigt; indem ein Netz von menschlichen Begriffen die Wirklichkeit umschlingt und eine Würdigung der Dinge in ihren eigenen Zusammenhängen hemmt, gehen die wertvollen Ansätze zu einer exakten Naturbegreifung, welche die vorsokratische Philosophie enthielt, für Jahrtausende verloren. Die Stärke der platonischen Leistung liegt in der reinen Begriffsphilosophie, der Dialektik, die nichts von draußen her annimmt und auch über die eigenen Grundlagen deutliche Rechenschaft gibt; Plato nennt sie eine „Gabe der Götter und das wahre Feuer des Prometheus". Seinen Höhepunkt erreicht dies Verfahren in der Behandlung der allgemeinsten Gegensätze: Ruhe und Bewegung, Einheit und Vielheit. Die Art, wie die einzelnen Glieder sowohl für sich entwickelt als aufeinander angewiesen werden, bildet mit dem Überschauen weitester Reihen und dem Zusammenhalten gegenläufiger Bewegungen, mit dem sicheren Wandeln im Reich unsinnlicher Größen, dem Aufheben aller Schwere durch das frohe Spiel der Gedanken die vollendetste Leistung griechischer Beweglichkeit des Geistes. Überhaupt aber ist Plato stark darin, Gegensätze miteinander zu verschlingen und auseinander hervorgehen zu lassen. So zeigte er es bei der Liebe, die Besitz und Entbehren miteinander verbindet, so läßt er Schmerz aus Lust und Lust aus Schmerz entspringen, so zerstören ihm die Staatsverfassungen sich durch ihre eigne Steigerung, so sind es die Widersprüche der sinnlichen Wahrnehmung, welche über sie hinauszugehen zwingen. Durchgängig eine unerschöpfliche Fülle und jugendliche Frische des Lebens.

g. Rückblick.

So deutlich die einzelnen Züge der platonischen Lebensarbeit sind, das Ganze seiner Art zu würdigen ist überaus schwer; fast unvermeidlich fließt dabei die Individualität des Betrachters ein und läßt einen jeden sich seinen eigenen Plato bilden. Jedenfalls darf Plato nicht als eine überwiegend kontemplative, friedfertige, von seliger Ruhe erfüllte Natur verstanden werden, wie es auch Goethe in der bekannten Schilderung der Farbenlehre tut („Platon verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen"). Das ist ein begreiflicher Irrtum, aber es ist ein Irrtum. Es war wohl die wunderbare Vollendung der Form, die Abgeklärtheit der Gestaltung, welche den leidenschaftlichen Affekt verkennen ließ, der dieses Lebenswerk durchlodert; indem der Zauber der Schönheit auch die härtesten Kämpfe verklärte, verbarg er zugleich ihre Schwere. Wir dürfen nicht übersehen, daß Plato die Umwälzung des Weltbildes und die Umwertung der Lebensgüter keineswegs fertig vorfand, sondern sie selbst zu vollziehen hatte; das konnte nicht in Fluß kommen ohne starke Erregungen und Bewegungen, es konnte nicht gelingen ohne ein Überwinden härtester Widerstände und eine Erweisung gigantischer Kraft. Wie mußte es in der Seele des Denkers wogen, wenn er Bewegungen hervorrief, die ganze Jahrtausende durchzittern und immer von neuem Liebe und Haß entzünden! Aber verschiedenes wirkt bei Plato zusammen, diesen Affekt vor aller wilden Leidenschaft zu behüten, wie sie z. B. oft Augustins großes Schaffen entstellt. Das ist die Vornehmheit der Gesinnung, die über die individuelle Stimmung hinaus an dem Ewigkeitsgehalt der alles menschliche Leben und Streben beherrschenden Ideenwelt einen sicheren Halt und eine feste Grundlage hat. Das ist ferner die starke Sehnsucht, die alle Arbeit Platos durchdringt und die Schroffheit der Gedanken mildert. Das ist endlich und vor allem das ursprüngliche, immer frisch aufquellende Leben, das überallhin Leben trägt, überall Leben aufdeckt, das, was es ergreift, seiner tiefsten Seele zuführt und so die ganze Weite in wunderbarer Weise verklärt. Alle echte Philosophie ist ein Ringen des Ganzen einer Persönlichkeit mit dem Ganzen des Alls, aber nirgends ist dies Ringen gewaltiger und fruchtbarer als bei Plato, den es einmal von innen heraus so weit über den ersten Befund der Dinge hinaustreibt, und der auf der

erreichten Höhe doch jenen mit all seiner Fülle fest im Auge behält und ihn in den Dienst der letzten Ziele stellt. So bleibt Plato bei diesem Hauptpunkte unerreicht, ein Vorbild aller kommenden Zeiten.

Plato bildet die Höhe der gesamten griechischen Geistesarbeit, indem in ihm ihre beiden Hauptrichtungen, das Erkenntnisverlangen und der Gestaltungstrieb, das wissenschaftliche und das künstlerische Streben, sich miteinander verbinden und durcheinander steigern. Seine Lebensanschauung hat den eigentümlichen Typus des griechischen Idealismus zu klarer Ausprägung gebracht. Dieser Typus verflicht untrennbar die Überzeugungen, daß der mutigen Arbeit des Denkens sich eine neue Welt wahrhaftigen Wesens und echten Glückes eröffnet, daß diese Welt mit der nächsten Wirklichkeit unablässig zusammenstößt und ihren Widerstand nie völlig brechen kann, daß sie aber mit ihrem in sich selbst gegründeten Leben allen Angriffen weit überlegen bleibt und durch ihre lautere Wahrheit und Schönheit den Menschen über das Gebiet des Kampfes und Leides sicher hinaushebt. — Eine Verwandtschaft dieser Denkart mit der später vom Christentum aufgebrachten ist ebenso unverkennbar, wie ein weites Auseinandergehen innerhalb des gemeinsamen Rahmens. Hier wie da gilt es eine neue Welt zu erringen, und es verbleiben zwei Welten nebeneinander, aber bei Plato führt zu jener das Denken, im Christentum die Wandlung der Gesinnung; hier wie da wirkt Göttliches in unserm Dasein, aber bei Plato wirkt es gleichmäßig durch alle Orte und Zeiten, in der Natur sowohl als im Menschen, das Christentum läßt seine Mitteilung an Einem Punkt des menschlichen und geschichtlichen Lebens gipfeln und eröffnet zugleich eine Geschichte großen Stiles, die Plato nicht kennt und die er ablehnen müßte.

Die unerschöpfliche Wirkung Platos erklärt sich ebenso aus dem ursprünglichen Leben, das alle seine Arbeit beseelt, wie aus dem Reichtum der Bewegungen, die bei ihm sich frei entfalten und alles Ergriffene ins Große gestalten. So hat die platonische Philosophie durch den ganzen Lauf der Geschichte aufs förderlichste zur Weckung der Geister gewirkt, sie hat allem Sinken ins Schulmäßige und Pedantische widerstanden, sie hat den Sinn vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite und Freie gewandt, sie hat das Leben in frischem Fluß gehalten. Zugleich hat ihr Reichtum verschiedenen Zeiten verschiedenes geboten. Im späteren Altertum

wurde Plato der Führer derer, die das wachsende religiöse Verlangen auf dem Wege der Philosophie zu befriedigen suchten; hier galt er als priesterlicher Verkündiger der Weisheit, die den Menschen vom berückenden Sinnenschein ablöst und seine Gedanken zur ewigen Heimat zurücklenkt. Derselbe Philosoph aber ward mit seiner Lebensfülle, seiner künstlerischen Anmut, seiner jugendlichen Freude am Gestalten der Lieblingsdenker der Renaissance, gern gaben ihre Meister sich als treue Schüler von ihm. Und zeigen nicht Männer wie Winckelmann, Schleiermacher, Boeckh, daß Plato bis in unsere Jahrhunderte fortwirkt? So wob sein Lebenswerk ein Band zwischen allen Zeiten, und das Wort eines spätgriechischen Denkers: „Die platonische Anmut bleibt ewig jung" hat auch jetzt noch ein gutes Recht.

Aristoteles.

a. Die Gesamtart.

Aristoteles' (384—322) Lebensanschauung stand unter völlig anderen Bedingungen des Geschickes und der Individualität. Den Sohn des mazedonischen Leibarztes verwickelten nicht Abkunft und Erziehung in die inneren Kämpfe des griechischen Lebens, und ihn trieb nicht der Zorn über die Schäden der nächsten Umgebung zu schroffem Widerspruch, sondern ihn zog es von der Grenze der griechischen Welt zu ihrem Mittelpunkt, um den ganzen Reichtum einer ausgereiften Kultur sich anzueignen und wissenschaftlich durchzubilden. Er fand dort aber eine wesentlich andere Lage als der jugendliche Plato. Die geistige Gärung, die stürmische Aufregung, das glanzvolle Schaffen des fünften Jahrhunderts lag schon zurück; nun war die Zeit für eine ruhige, umsichtige Forschung gekommen, und zum Höhepunkt dieser Forschung ward Aristoteles. In Art und Gesinnung vollauf Grieche, steht er dem Tagestreiben fern genug, um unbefangenen Blicks die Gesamtleistung des Griechentums zu überschauen und durch die Freude daran alle Mißstände des Augenblicks zu überwinden.

Beim ersten Anblick kann die nüchterne Prosa des aristotelischen Stils, die schlichte Sachlichkeit seiner Untersuchung und die strenge Zurückhaltung des eigenen Gefühls den Denker den Zusammenhängen des klassischen Altertums schon entwachsen und

dem gelehrten Zeitalter des Hellenismus angehörig erscheinen lassen. Nun war Aristoteles sicherlich ein großer Gelehrter, wohl der größte aller Zeiten, aber an erster Stelle war er ein tiefer Denker, ein Mann von weltumspannenden Ideen und durchdringender Gestaltungskraft. Daß er einen unermeßlichen Stoff einfachen Gedanken unterworfen und mit ihnen der Arbeit von Jahrtausenden ihre Bahnen vorgezeichnet hat, das bildet den Kern seiner Größe. Als Denker aber wurzelt Aristoteles durchaus in der klassischen Welt, ihre Grundüberzeugungen und Schätzungen wirken in ihm fort; wer seine Lehren und Begriffe zurückverfolgt, der gewahrt bald hinter der scheinbaren Farblosigkeit die eigentümlich griechische Art; in bewunderungswürdiger Weise bringt dies System den Gehalt des klassischen Griechentums zu wissenschaftlichem Ausdruck und führt ihn damit dem Ganzen der Menschheit näher. Ob die Tiefe jenes dabei vollauf erschöpft ist, ob nicht eine rationalistische Denkart manches hat fallen lassen, das ist eine andere Frage.

Schon dies liebevolle Eingehen auf die Überlieferung und dies Streben nach einem freundlichen Verhältnis zur Umgebung zeigt eine weite Entfernung von Plato. Es fehlt dessen überlegene Persönlichkeit, die vor allem die Notwendigkeit des eigenen Wesens entfaltet und den Dingen ihren Stempel aufprägt, es fehlt mit der gewaltigen Aufregung auch die kräftige, in schroffen Kontrasten gehaltene Färbung des Weltbilds. Dafür entwickelt sich ein planmäßiges, unermüdliches Streben, die gegenständliche Welt klar und scharf zu erfassen, sich in die Dinge hineinzuversetzen, ihre eigentümliche Art zu ungetrübter Entfaltung zu bringen. Mit solcher Wendung zu den Dingen und solcher Verkettung mit den Dingen wird die Tätigkeit zur Arbeit, die kräftig die Welt ergreift und ihren ganzen Reichtum dem Menschen zuführt; ihr tiefer Ernst und ihre stille Freude beseelt das Ganze des Lebenswerkes. So wird aus der Philosophie der souveränen Persönlichkeit eine Philosophie der weltdurchdringenden Arbeit, auch sie ein bleibender Typus, auch sie der Quell einer eigentümlichen Lebensgestaltung.

b. Die Grundzüge des Welt- und Lebensbildes.

Die aristotelische Weltanschauung erweist ihre Eigentümlichkeit namentlich im Vergleich mit der platonischen. Aristoteles ist Plato verwandter als sein eigenes, vornehmlich vom Gegensatz er-

fülltes Bewußtsein wahrnimmt. Er teilt zunächst dessen Überzeugung, daß unser Leben am Weltall hängt und sich nur von ihm aus verstehen läßt, daß es eine Übereinstimmung mit seinen Ordnungen zu suchen hat. Es verbindet uns aber mit dem All die Intelligenz; so bildet sie auch hier den Kern unseres Wesens. Die Wahrheit erschließt sich auch hier nur dem Begriff; so wird die Philosophie vor allem Begriffswissenschaft, in ein Reich der Begriffe hat die Forschung die Welt zu verwandeln. Endlich teilt Aristoteles mit seinem Lehrer die Schätzung der Form, auch er findet in ihr Wesenhaftes und Wertvolles unzertrennlich verbunden.

Mit soviel Übereinstimmung in den Hauptzügen bleibt Aristoteles' Philosophie der platonischen nahe genug, um sich einem weiteren Begriff des Platonismus einzufügen. Aber innerhalb dieses bildet sie den denkbar weitesten Abstand. Wenn es für Plato ohne die schärfste Scheidung zweier Welten kein ewiges Sein und keine lautere Schönheit gibt, so ist Aristoteles vornehmlich um die Einheit der Wirklichkeit bemüht. Nach seiner Überzeugung brauchen wir die Welt nur recht zu verstehen, um sie als ein Reich der Vernunft zu erkennen und zugleich in ihr alles zu finden, was wir Menschen bedürfen. Die platonische Ideenlehre dünkt eine unerträgliche Spaltung von Wesen und Wirklichkeit, zugleich entfällt aller Platz für eine Religion. Wohl lehrt auch Aristoteles eine weltüberlegene Gottheit als den Quell der Vernunft und den Ursprung aller Bewegung, die wandellos von Ewigkeit zu Ewigkeit die Welt durchwaltet, er findet in ihr nicht nur den Grund der Ordnung des Alls, er versteht sie als eine in sich ruhende, ewige und selige Tätigkeit, als ein rein bei sich selbst befindliches Denken des Denkens. Aber wenn solche Lehren seiner Welt eine vertiefende Grundlage geben und dem Mittelalter eine Anknüpfung an den Denker möglich machten, die nähere Gestaltung seines Weltbilds wird kaum von ihnen berührt. Denn die Gottheit wirkt nicht mit besonderer Leistung in die Welt hinein, eine Befassung mit draußenliegenden Dingen und gar mit unseren kleinmenschlichen Sorgen und Nöten würde die Vollkommenheit ihres Lebens zerstören. So bewegt Gott, die reine Intelligenz, ohne eigene Bewegung die Welt durch sein bloßes Sein; alle nähere Gestaltung aber entspringt der eigenen Natur der Dinge. So fehlt hier eine sittliche Weltordnung und auch eine Vorsehung. Auch alle Hoffnung einer persönlichen Unsterblichkeit. Wohl entstammt die Denkkraft in uns nicht dem

bloßen Naturlauf, so wird sie nicht mit der Auflösung des Körpers vergehen, sondern zurückfließen in die Allvernunft. Aber solche Unvergänglichkeit der Gotteskraft in uns besagt keine Fortdauer des Individuums.

Mit diesem Verschwinden der Religion entfällt die seelische Innigkeit und die weltüberlegene Größe Platos. Innerlich enger wird das Leben, und nüchterner wird sein Gefühlston. Aber bei Aristoteles bedeutet jene Verneinung keinen Verzicht auf eine Vernunft der Wirklichkeit und eine Vornehmheit des Lebens. Mit ihrem eigenen, ungespaltenen Sein dünkt die Welt hier imstande, alle Ziele zu erreichen und alle Gegensätze zu umspannen, und dieses eine Leben scheint gehaltvoll genug, um den Menschen vollauf zu beschäftigen und auch zu befriedigen. Nur liegt solche Vernunft nicht unmittelbar vor Augen, es gilt sie erst aufzudecken; das aber geschieht, wenn die Wissenschaft von der Oberfläche zur Tiefe und vom bloßen Nebeneinander zum Zusammenhange des Ganzen vordringt. Ihre Arbeit ergibt ein eigentümliches Welt- und Lebensbild, eine Gedankenwelt des immanenten Idealismus, eine in ihrer zielbewußten, staunenswerten Energie unvergleichliche Leistung.

Eine Überwindung der Gegensätze unternimmt Aristoteles zunächst bei den Begriffen von Stoff und Form. Hatte Plato die Form zur Sicherung ihrer Reinheit und Selbständigkeit als gestaltende Kraft vom sinnlichen Dasein völlig abgelöst und ihm gegenüber festgelegt, so kennt Aristoteles die Form nur zusammen mit dem Stoff; jene besteht und wirkt nur innerhalb des Lebensprozesses, der immer auch den Stoff umfaßt. Der Stoff erscheint dabei nicht als etwas Dunkles und Rohes, das der Form widerstrebt und sie zu sich herabzieht, sondern er fügt sich willig ihrem Dienst, er ist für sie angelegt und verlangt von Natur nach ihr; er bildet nach der Formel des Denkers die Möglichkeit dessen, was die Form zu voller Verwirklichung bringt. Der Lebensprozeß ist hier ein Aufstreben des Stoffes zur Form und ein Ergriffenwerden des Stoffes durch die Form. Denn bei der Form, der belebenden und gestaltenden Macht, bleibt immer die Hauptbewegung. Daher geht das vollendete Wesen dem werdenden voran, und es verbietet sich alle Ableitung der Wirklichkeit aus vernunftlosen Anfängen. Bei den irdischen Lebewesen wird freilich der Stoff immer nur eine Zeitlang gebunden und entweicht dem Gefüge im Tod. Aber die Form ergreift in der Zeugung immer neuen Stoff, der Weltprozeß ist ein unablässiger Sieg der Gestalt

über die Ungestalt und zugleich des Guten über das Mindergute. Denn von einem Bösen läßt sich bei so freundlichem Entgegenkommen des Stoffes nicht reden. Aristoteles ist stolz darauf, daß gerade seine Gedankenwelt dem Bösen keine Selbständigkeit zuerkennt und keine Zweiheit duldet. Was unser Kreis an Mißständen bietet, das entspringt dem Vermögen des Stoffes, die Bewegung zur Form nicht völlig auszuführen, sondern auf einer niederen Stufe zu erstarren. Dadurch entsteht viel Verfehltes, und im näheren Bilde der Wirklichkeit gewinnt dies so viel Raum, daß Stoff und Form wieder in einen Kampf zu geraten drohen. Aber den Denker beruhigt die Erwägung, daß das Böse nirgends ein eigenes Wesen erlangt, sondern nur einen Abzug vom Guten, eine Beraubung wertvoller Eigenschaften bildet, sowie die Annahme, daß die himmlische Region von Ewigkeit zu Ewigkeit ihre Kreise ohne Wandel und Störung durchläuft und die Form in voller Herrschaft zeigt.

Eine solche Ausgleichung der Gegensätze verändert das Bild des Geschehens auch innerlich. Wo die Form nicht den Dingen als Urbild überlegen ist, sondern als Macht in ihnen wirkt, da weicht die künstlerische Anschauung der Wirklichkeit einer dynamischen, zur Hauptsache wird die Selbstentfaltung des Lebens. Die Welt scheint hier von Zwecken beherrscht, d. h. von Lebenseinheiten, welche eine Mannigfaltigkeit des Geschehens unter sich befassen und zu einer Gesamtleistung verbinden. Solche Lebenseinheiten sind zunächst die Organismen, die eine nach dem Grade der Gliederung aufsteigende Reihe bilden. Je schärfer nämlich die Organe und Funktionen geschieden sind, desto größer wird die Leistung des Ganzen, der Mensch erscheint danach als die Höhe der Natur. Aber der Zweck reicht über das besondere Reich des Organischen hinaus in das All, oder vielmehr der Begriff des Organischen beherrscht die ganze Natur. Nirgends im All scheinen die Bewegungen einander wirr zu durchkreuzen, sondern eine jede verläuft in bestimmter Richtung und erreicht einen festen Endpunkt, um hier in einen Beharrungsstand, in ein gleichmäßiges Wirken überzugehen. Deutlich scheidet sich damit von einer bloß anstrebenden, über sich hinausgerichteten Bewegung eine in sich ruhende und bei sich befriedigte Volltätigkeit, die „Energie" nach aristotelischem Ausdruck. Ein Streben nach solcher selbstgenugsamen Tätigkeit durchdringt das ganze All; wo immer es das Ziel

4*

erreicht, da hört alle Unruhe auf, da trägt das Wirken in sich selbst Freude und Seligkeit. So begehrt das Schauen des Kunstwerks nichts anderes als die Anschauung selbst. Diese Tätigkeit mit ihrer Entwicklung aller Anlagen, der Umsetzung alles Vermögens in Wirklichkeit, der Zusammenfassung aller Vielheit zu einem Lebensganzen ist nun und nimmer ein flüchtiges Spiel der Oberfläche, sie bewegt das ganze Wesen und erschließt die letzte Tiefe der Dinge, sie läßt keinen dunklen und unzugänglichen Rest, sie kennt keine Kluft zwischen Sein und Erscheinung. Wie für die Einzelwesen gilt das auch für das All mit seiner Begründung im Gottesgeist. Voller Bewegung ruht es schließlich in sich selbst und bildet mit aller Mannigfaltigkeit ein einziges Lebensganzes, das nicht „episodenhaft" ist wie eine schlechte Tragödie.

Damit wird auch die Lebensaufgabe eigentümlich gefaßt. Eine Tätigkeit, die nur anstrebt und rastlos weiter eilt, gewährt keine volle Befriedigung. Die Wissenden stehen über den Forschenden, nicht das Suchen, sondern der Besitz, freilich der immer neu durch Tätigkeit zu erwerbende Besitz gewährt ein volles Glück. So fehlt alle Bewegung nach unabsehbaren Zielen, alles Unbegrenzte und Unermeßliche. Klar steht unser Ziel vor Augen, und als unserer eigenen Natur angehörig kann es nicht unerreichbar sein. So eine sichere Ruhe in kräftiger und emsiger Tätigkeit, ein philosophischer Ausdruck der Seligkeit im Wirken und Schaffen, des ruhigen Schwebens in geistigem Glück, das die antiken Bildwerke uns so wunderbar vor Augen stellen.

Ein verwandtes Streben zur Einigung zeigt Aristoteles' Behandlung von Seele und Körper, von Innerem und Äußerem. Auch hier geht der Hauptzug zur Einheit. Der Philosoph kennt keine Sonderexistenz der Seele, sie bildet mit dem Körper ein einziges Lebensganzes, sie bedarf seiner wie das Sehen des Auges, überhaupt die Funktion des Organs. So wird das Sinnliche nirgends geringgeschätzt, auch bei der Erkenntnisarbeit steht es in hohen Ehren. Freilich wird die Einheit schroff durchbrochen zugunsten einer Hinaushebung der Denkkraft über den Naturprozeß. Das Denken könnte nicht eine ewige Wahrheit erfassen, nicht die Mannigfaltigkeit der Dinge umspannen, unterläge es den Wandlungen und Gegensätzen der sinnlichen Welt. Ihm gebührt daher eine Überlegenheit, eine Teilnahme an Gottheit und Ewigkeit. Sonst aber bleiben Seelisches und Körperliches einander eng verschlungen und zugeordnet.

Gemäß seinem Streben zur Einheit kann Aristoteles auch im Handeln nicht das Innere vom Äußeren trennen und ein Reich reiner Innerlichkeit entwickeln, er setzt vielmehr Inneres und Äußeres in ständige Wechselwirkung und verbindet überall seelische Kraft und entgegenkommende Welt zu einem einzigen Leben. Bei ihm strebt alles Tun auch zur Darstellung in der Außenwelt, und da solche Verkörperung äußerer Mittel bedarf, so gewinnt die Umgebung weit mehr Wert als bei Plato. Hier bringt die Seele die Begriffe nicht als einen fertigen Besitz in das Leben mit, sondern sie erwirbt sie an der Hand der Erfahrung, hier wirkt die gesellschaftliche Umgebung bestimmend auf die moralische Bildung. Denn was davon in uns angelegt ist, das belebt und vollendet allein die Tat; diese aber legt uns die Umgebung zuerst durch Gesetz und Sitte auf, bis endlich die äußere Forderung sich in eigenes Wollen verwandelt.

Auch Allgemeines und Besonderes nähert sich hier einander. Aristoteles hat die Allgemeingrößen nicht von den Einzelwesen abgelöst und diesen entgegengesetzt, er erkennt ihnen lediglich innerhalb ihrer eine Wirklichkeit zu und glaubt sie damit vollauf zu sichern. Auch liebt er es nicht anf einem Gipfel höchster Allgemeinheit zu verweilen, sondern sein Denken strebt bald zur anschaulichen Welt zurück, um sich ihres Reichtums zu erfreuen. Was einem Dinge unterschiedlich und ausschließlich zukommt, das gilt als seine Vollendung. So bildet die Höhe unserer Natur das, was uns Menschen eigentümlich, nicht was mit den anderen Wesen gemeinsam ist.

Daraus entspringt ein eifriges und fruchtbares Streben, überall das Eigentümliche herauszuheben und darauf das Handeln zu richten. Die Forschung sucht den Schlüssel der Entwicklungsgeschichte der Lebewesen in einem Fortschreiten der Bildung vom Allgemeinen zum Besonderen. Der werdende Mensch z. B. ist zuerst nur lebendig, dann wird er ein gesondertes Lebewesen und durchläuft in dieser Richtung weitere Stufen, bis endlich das Eigentümliche der menschlichen Art erscheint. Auch das Handeln findet sein Ziel darin, alles Seelenleben dem Denkvermögen zu unterwerfen, das den Menschen auszeichnet. Die eigene Arbeit des Philosophen schöpft aus solcher Überzeugung den Antrieb, in alle Mannigfaltigkeit der Dinge einzugehen, alles Verschiedene zu sondern, auch das Kleine nicht zu mißachten. Indem er diese Aufgabe mit größtem Eifer ergreift und mit staunenswertem

Geschicke löst, zerlegt sich ihm die Welt in eine unermeßliche Fülle von Gestalten, deren Entdeckung, Beobachtung, Beschreibung immer neuen Reiz gewährt.

Das Gedankenreich, das solcher Arbeit entspringt, hat nicht die starken Kontraste, die gewaltigen Aufregungen, die seelische Tiefe der platonischen Welt. Aber es ist nicht ohne erhebliche Abstufungen, auch nicht ohne eine Vornehmheit der Gesinnung und eine innere Wärme, wobei freilich oft die tiefere Art Platos nachwirkt, auch die spätere Zurückziehung des Menschen auf die Innerlichkeit des Seelenlebens sich vorbereitet. Es fehlt bei Aristoteles das, was Goethe das Dämonische nannte.

Der Hauptgegensatz, unter den Aristoteles das Streben stellt, ist der des bloßen Daseins und der Volltätigkeit, des leeren, daher unbefriedigten und stets über sich hinausblickenden, und des erfüllten, bei sich selbst befriedigten Lebens, des naturgegebenen Seins (*ζῆν*) und des durch eigene Tat errungenen Wohlseins (*εὖ ζῆν*). Die natürliche Existenz bleibt die notwendige Grundlage aller Entwicklung, von ihr aus mag jene höhere Stufe als eine überflüssige Zutat erscheinen. Aber erst dieses, was die bloße Not übersteigt, gibt dem Leben Gehalt und Wert; hier gewinnen wir etwas, das durch sich selbst gefällt, hier befinden wir uns im Reich des Schönen und damit einer echten Lebensfreude.

Das ist nämlich Aristoteles' Überzeugung, daß die Volltätigkeit, die das ganze Wesen in lebendige Wirklichkeit umsetzt, volles Glück mit sich bringt. Denn alle Tätigkeit enthält in ihrer eigenen Wahrnehmung, in ihrem Geschautwerden eine Lust, ja alles echte Glück wurzelt in der Tätigkeit. Daher ist es an erster Stelle unser eigenes Werk, es läßt sich nicht von draußen her schenken oder anlegen wie ein Schmuckstück, sondern es bemißt sich nach der Tätigkeit und wächst mit der Tätigkeit. Wenn alles Leben eine „natürliche Süßigkeit“ hat, so ist es besonders dem Tüchtigen wertvoll, der ihm einen edlen Gehalt zu geben versteht. Wer die Lust schilt, beachtet nur ihre niedersten Formen, da sie doch der Tätigkeit auf alle Höhe zu folgen vermag. Auch kann sie zur Verfeinerung und Vervollkommnung der Tätigkeit wirken, wie z. B. die Freude an der Musik das musikalische Schaffen fördert. Mit solcher Befestigung der Lust im Kern des Lebens ergibt sich die klassische Ausprägung des „Eudämonismus“, dessen von der Tätigkeit untrennbare Lust alles selbstische Genießen weit überragt.

So uns Glück verleihen kann die Tätigkeit nur bei voller Tüchtigkeit, bei Belebung unseres ganzen Wesens. Aller Schein im Handeln ergibt auch nur ein scheinbares Glück. Daher dringt der Philosoph nachdrücklich auf Wahrhaftigkeit und verwirft alles leere Gepränge; „tüchtig", „gediegen" (*σπουδαῖος*) wird ihm ein besonderes Ehrenwort.

Die Gediegenheit wächst zur Vornehmheit durch die Ausbildung eines scharfen Unterschiedes zwischen dem Schönen und dem Nützlichen, dem, was an sich erfreut und durch sich selbst gefällt, und dem, was nur ein Mittel für anderes bildet. Das Nützliche zur Hauptsache machen, das heißt das Leben verkehren. Denn jenes richtet die Tätigkeit über sich selbst hinaus auf fremde Dinge und läßt sie innerlich leer bei allem vermeintlichen Gewinn, die Arbeit wird ein Hasten und Jagen, das nie einen Abschluß erreicht und in echte Befriedigung übergeht. Damit erwächst ein schroffer Gegensatz einer edlen und einer gemeinen, einer freien und einer knechtischen Lebensführung. Eines freien und großgesinnten Mannes Sache ist es, überall das Schöne und nicht das Nützliche zu suchen; ja es wird in diesem Zusammenhange der Mangel an allen nützlichen Folgen ein Zeugnis für den inneren Wert einer Betätigung. Das eben bildet den Stolz der reinen Philosophie, für das äußere Leben gar keinen Vorteil zu bieten, sondern sich nur als Selbstzweck behandeln zu lassen. So hat sich der Denker trotz seiner Ablehnung der platonischen Ideenwelt in seiner Weise eine ideale Gesinnung bewahrt.

c. Die Erfahrungen des menschlichen Kreises.

Wir sahen, daß das menschliche Leben seine Aufgabe und seine Befriedigung allein im irdischen Dasein zu suchen hat, daß aber diese Einschränkung Aristoteles nicht in schwere Konflikte verwickelt. Denn innerhalb dieses Lebens hält er die Betätigung des ganzen Wesens und zugleich das höchste Glück für erreichbar. Daher bleiben keine Wünsche und Hoffnungen unerfüllbarer Art; auch fehlt hier alles Bedürfnis nach individueller Unsterblichkeit, aller Antrieb, die naturgegebene Grenze des Daseins zu überschreiten.

Um so mehr gilt es, dieses Leben zu nutzen, es in volle Tätigkeit umzusetzen. Dafür müssen wir uns auf unsere Eigentümlichkeit besinnen und ihr gemäß alles Tun gestalten. Das Eigentüm-

liche des Menschen bildet aber die Vernunft, d. h. nach Aristoteles die Denkkraft mit ihrem Vermögen allgemeiner Begriffe und Sätze. Daß die Intelligenz einerseits sich selbst entfalte, andererseits kräftig zu dem niederen, uns mit den Tieren gemeinsamen Seelenleben wirke, das bildet unser Lebenswerk. Die Tätigkeit gemäß der Vernunft, in ungehemmtem Verlauf und in Ausdehnung über unser ganzes Leben — nicht über eine kurze Zeit, denn „Eine Schwalbe macht keinen Frühling“ —, dies und nichts anderes bildet des Menschen Glückseligkeit. Nicht genügt für sie die Tüchtigkeit ohne Betätigung. Denn im Schlafe gibt es kein Glück, und bei den olympischen Spielen erlangt nicht der Zuschauer einen Kranz, sondern nur wer am Wettkampfe teilnimmt. Es hat aber die Entfaltung der Tätigkeit bei Aristoteles keine überschweren Hemmungen zu überwinden. Die Seele ist nicht sich selbst entfremdet und bedarf keiner völligen Umwälzung wie bei Plato, sondern unsere Vernunft ist nur unentwickelt und muß von der bloßen Anlage den Weg zur Vollendung erst finden, der natürliche Trieb aber geht auf das rechte Ziel. Nur auszubilden haben wir, was die Natur in uns vorgebildet hat.

Die Verzweigung des menschlichen Lebens näher verfolgen kann Aristoteles nicht, ohne das Verhältnis der seelischen Antriebe der Tätigkeit zu ihrer Umgebung zu untersuchen. Dabei durchkreuzen sich entgegengesetzte Strömungen. Der enge Zusammenhang von Innerem und Äußerem, den Aristoteles' Weltbegriffe lehren, auch die Scheu, die Verbindung des Einzelnen mit seinen Angehörigen, Freunden, Volksgenossen zu zerreißen, verbieten eine völlige Ablösung von der Umgebung; wir können und dürfen uns dem nicht entziehen, was dort vorgeht und von dort zu uns wirkt. Nach entgegengesetzter Richtung weist das Streben des Denkers, die Handlung möglichst auf sich selbst zu stellen und von der Zufälligkeit äußerer Verhältnisse zu befreien; die Bindung daran würde in ein unstetes Schwanken versetzen, das mit wahrem Glück unvereinbar ist. Das Ergebnis des Streites ist ein Kompromiß: die Hauptsache bildet die innere Leistung, die Kraft und Tüchtigkeit des Handelnden, zu vollem Gelingen aber gehört auch das Äußere. Wie das dramatische Kunstwerk der Inszenierung, so bedarf unser Handeln zu seiner Vollendung der Umsetzung in eine sichtbare Leistung, der Vorführung auf der Lebensbühne. Aber die Hauptsache bleibt weitaus das innere Werk. Die äußeren Güter dienen

nur als Mittel und Ausdruck der Tätigkeit, sie haben nur soweit Wert, als diese sie ergreift und verwendet, darüber hinaus werden sie ein unnützer Anhang, ja eine Belastung des Lebens. Daher wird das Streben nach einer unbegrenzten Vermehrung der äußeren Güter aufs strengste abgewiesen. Denn auch in mittleren Lebenslagen ist höchstes Glück erreichbar; man kann das Schöne tun, d. h. edel handeln, ohne über Länder und Meere zu herrschen. Nur werde der Widerstand des Schicksals nicht allzugroß. Denn nicht nur sind Elementarbedingungen, wie eine normale körperliche Bildung, Gesundheit usw., zum Lebensglück unentbehrlich, auch überwältigende Schicksalsschläge vermögen es zu zerstören. So drohen ernste Verwicklungen. Aber Aristoteles, dem Durchschnitt der Erfahrung zugewandt und weniger um das Schicksal der Menschheit als um das Ergehen der Einzelnen bemüht, gerät dadurch nicht in Besorgnis. Der Tüchtige kann nach seiner Überzeugung den Lebenskampf ganz wohl bestehen. Den gewöhnlichen Mißständen ist geistige Kraft gewachsen; überschwere Schicksalsschläge aber, wie sie einen Priamus trafen, sind seltene Ausnahmen, und selbst sie können den Tüchtigen nicht elend machen. Denn wenn er härtestes Geschick gelassen trägt, nicht aus Stumpfheit, sondern in Seelengröße, so leuchtet durch alles Leid das Schöne hindurch. Demnach erschüttern alle Störungen und Unebenheiten nicht die Freude am Leben und hemmen nicht ein mutiges Ergreifen seiner Breite und Fülle.

Es scheiden sich aber dabei zwei Hauptaufgaben: die Entwicklung der Intelligenz bei sich selbst und die Unterwerfung der sinnlichen Seite des Menschen, das theoretische und das praktische Leben, wie es hier zuerst in deutlicher Abgrenzung heißt.

Indem beide Gebiete weiter auseinandertreten und selbständige Arten des Lebens erzeugen, prägt jede Seite sich schärfer aus und erweist deutlicher ihre Eigentümlichkeit. Aber zugleich verschwindet die platonische Einheit des geistigen Lebens und die Größe allesdurchwaltender Gesinnung. Bei Plato war auch die Wendung zur Wahrheit eine sittliche Tat, galt es doch das Auge des Geistes mit eigener Entscheidung vom Dunkel zum Lichte zu kehren. Aber der Verlust an Tiefe wird ein Gewinn an Fülle. Bei Aristoteles zuerst entwickelt sich eine eigentümliche Lebensführung des Forschers und Gelehrten, ein Lebensideal der wissenschaftlichen Arbeit. Zu-

gleich aber erhält das praktische Gebiet mehr Selbständigkeit und eine genauere Durchforschung.

Unter den beiden Lebensformen gibt Aristoteles der Theorie weitaus den Vorrang. Sie macht uns freier von äußeren Bedingungen und stellt uns fester auf uns selbst. Ferner hat die Wissenschaft mit dem All und seinen ewigen Beständen zu tun; die Einsicht ist hier einer Festigkeit und einer Genauheit fähig, die dem praktischen Gebiet sein unablässiger Wandel versagt. Alle einzelnen Erwägungen gipfeln in dem Gedanken, daß das Erkennen die reinste Form einer gehaltvollen, in sich selbst befriedigten Tätigkeit bildet, daß es am meisten erfüllt, was die Idee der Glückseligkeit fordert. So heißt es, das wahre Glück reiche nicht über die Forschung hinaus; nicht als bloße Menschen haben wir an ihr teil, sondern nur sofern Göttliches in uns wohnt; innerhalb dieses Lebens selbst ergibt ihre Eröffnung ewiger Wahrheit eine Unsterblichkeit. Dabei unterscheidet Aristoteles' offener Sinn für die Mannigfaltigkeit nicht weniger als fünf Arten der Denkarbeit: Prinzipienlehre, Wissenschaft, Weisheit, Kunstvermögen und praktische Einsicht.

Das praktische Gebiet scheint zunächst dahinter völlig zurückzustehen, hat es doch nur die Natur der Intelligenz zu unterwerfen. Aber bald wächst die Aufgabe dahin, das Streben des Menschen auch innerlich der Vernunft zu gewinnen, diese in den eigenen Willen aufzunehmen; damit entwickelt sich der Begriff einer ethischen Tugend, einer Haltung und Gesinnung des ganzen Menschen, zugleich aber ein inneres Verhältnis von Mensch zu Mensch. Die liebevolle Schilderung dieses Gebietes läßt es nicht als eine niedere Stufe, sondern als ein selbständiges Reich, ja als den Kern des Lebens erscheinen.

Den Stand der Überzeugung zeigt namentlich die Behandlung des Begriffs, der bei Aristoteles das gesamte praktische Leben beherrscht, des Begriffs der Mitte. Zu ihm führt den Denker ein einfacher Gedankengang. Soll das Sinnliche der Vernunft unterworfen oder — von der anderen Seite betrachtet — die Vernunft in dem Sinnlichen dargestellt werden, so drohen Gefahren in entgegengesetzter Richtung. Das Sinnliche kann sich mit ungezügelter Macht der Vernunft widersetzen und ihrem Gebot entziehen; es kann aber auch zu schwächlich und dürftig bleiben, um der Vernunft die nötigen Mittel zur vollen Entwicklung zu bieten. So wird zur Summe der praktischen Weisheit die rechte Mitte, die

ethische Tugend hat ebenso ein Zuviel wie ein Zuwenig zu meiden. Es steht z. B. der Tapfere zwischen dem Tollkühnen und dem Ängstlichen, der gute Haushalter zwischen dem Verschwender und dem Geizigen, der gesellschaftlich Gewandte zwischen dem Schwerfälligen und dem Witzbold. Aristoteles zeigt hier einen engen Zusammenhang mit seinem Volke, seine Darstellungen scheinen oft das durchschnittliche Leben nachzubilden, auch die Ausdrücke folgen dem gemeinsamen Sprachgebrauch. Aber durch alle Anpassung klingen Überzeugungen platonischer Art hindurch. Aristoteles beruft sich bei der Lehre von der Mitte ausdrücklich auf das Vorbild der Kunst, deren Meisterwerken sich weder etwas hinzufügen noch nehmen läßt. Auch der ethische Gedanke der Gerechtigkeit wirkt hierher. Jede Aufgabe muß innerhalb des Ganzen menschlicher Zwecke und nach der individuellen Lage des Falles genau das erhalten, was ihr gebührt; eine Abweichung davon nach dem Mehr oder nach dem Weniger wird zum Unrecht. Mag daher Aristoteles die platonische Idee der sittlichen Ordnung, der alles durchwaltenden Gerechtigkeit, als Weltgesetz aufgeben, für das menschliche Handeln gilt auch ihm sie als Ziel.

Die Forderung der rechten Mitte gibt dem Leben auch eine eigentümliche Form. Was die rechte Mitte sei, läßt sich bei dem unablässigen Wechsel der Lebenslagen nicht ein für allemal entscheiden noch aus allgemeinen Sätzen folgern, jeder Augenblick muß es seiner Eigentümlichkeit gemäß bestimmen. Dazu bedarf es vornehmlich zutreffender Schätzung, richtigen Taktes. Das Handeln wird damit zur Lebenskunst, das Dasein erhält eine unablässige Spannung, da der Steuermann immer von neuem zwischen den Klippen seinen Weg suchen muß.

Sodann fordert das Finden der rechten Mitte volle Klarheit über die äußeren Umstände wie über das eigene Vermögen. Um nicht zu viel oder zu wenig zu unternehmen, müssen wir genau unser Vermögen kennen, müssen wir nicht bloß tüchtig sein, sondern auch wissen, daß und wie weit wir es sind. Daher ist ebenso verkehrt Aufgeblasenheit und eitle Prahlerei wie kleinmütiges Sichunterschätzen. Das rechte Selbstbewußtsein wird damit zur Vollendung des Lebens unentbehrlich, die Selbstkenntnis im altgriechischen Sinne, d. h. eine zutreffende Schätzung unseres Vermögens, nicht ein Grübeln über unseren Seelenstand, erhält bei Aristoteles die bedeutendste philosophische Fassung.

Indem der Gedanke der Mitte alle Verzweigung des Lebens ergreift und sich aller Mannigfaltigkeit anschmiegt, entsteht ein eigentümliches Verhältnis von Natur und Geist, das die Überlegenheit des Geistes wahrt, ohne der Natur ihr Recht zu verkümmern. Denn was immer die Natur in den Menschen gepflanzt hat, wie z. B. die Selbstliebe, dessen Recht ist damit erwiesen, das bleibe unangetastet. Aber um die rechte Mitte und damit sein Maß zu finden, bedarf es des denkenden Geistes. Wie wenig der Gedanke der Mitte sich mit bloßer Mittelmäßigkeit deckt, das bekundet am deutlichsten Aristoteles' Hochschätzung des Großgesinnten (*μεγαλόψυχος*), dessen Bild er besonders liebevoll ausmalt.

Großgesinnt ist, wer eine geistige Größe, d. h. eine Überlegenheit gegen die landläufige Schätzung der Güter und das menschliche Treiben, besitzt und sich solches Besitzes vollauf bewußt ist. Er bildet die rechte Mitte zwischen dem, der sich eitel über sein Vermögen aufbläht, und dem, der eine Größe hat, sie aber nicht kennt und daher auch nicht genügend entwickelt. Ganz seiner Bedeutung inne, wird der Großgesinnte sie überall kräftig zum Ausdruck bringen und in allem Tun und Lassen vornehmlich auf seine Würde und Größe bedacht sein. Aus solcher Gesinnung wird er nur die lautere Wahrheit sagen, offen lieben und offen hassen, keine Menschenfurcht kennen, ungern Wohltaten empfangen, die empfangenen aber reichlich vergelten, am liebsten selbst Wohltaten erweisen, wird er Hochstehenden stolz, Niederen freundlich begegnen. Überall stellt er die Schönheit vor den Nutzen, die Wahrheit vor den Schein, von aller Arbeit erwählt er für sich die schwerste und undankbarste. Auch das äußere Benehmen entspreche solcher Gesinnung. Der Großgesinnte wird überall würdevoll auftreten, langsam reden, sich nirgends überhasten usw.

Mag in solchem Bilde uns manches befremden, augenscheinlich wächst hier die praktische Tätigkeit zur Entfaltung eines Ganzen der Persönlichkeit. Wer so entschieden wie Aristoteles das Glück bei der sich selbst angehörenden Tätigkeit sucht, der kann auch das praktische Leben nicht vornehmlich nach außen richten, der wird es zu sich selbst zurücklenken und den eigenen Stand des Handelnden zur Hauptsache machen, der wird schließlich weniger an die einzelnen Handlungen als an den Menschen in der Handlung denken. In Wahrheit werden die inneren Bedingungen der Handlung mit besonderer Sorgfalt untersucht, Aristoteles zuerst zer-

gliedert Begriffe wie Vorsatz, Verantwortlichkeit usw. Mehr und mehr verlegt sich damit der Schwerpunkt von der äußeren Leistung in das innere Verhalten, der Begriff eines in sich vollendeten Handelns vertieft sich zu dem eines in sich ruhenden Lebens, die Idee einer moralischen Persönlichkeit steigt auf und beherrscht das Gesamtbild.

Freilich bleibt dabei vieles unfertig und bestreitbar. Indem der Mensch sich weniger an einem Ideal seines geistigen Wesens mißt als mit anderen Menschen vergleicht, wird die sittliche Würde zur individuellen Größe gegenüber jenen anderen und treibt daher mehr zur Scheidung als zur Verbindung der Menschen, sie erzeugt einen Stolz, der leicht verletzen kann.

Hierher wirkt freilich auch die Beurteilung der Menschen, indem der Denker mit seinem Volk die Menschheit in eine große Mehrheit, wenn auch nicht schlechter, so doch gewöhnlicher Naturen und eine kleine Minderheit edler zerlegt. Den Menschen beherrschen Affekt und Begier, und der Sinn der Menge ist nicht dem Schönen, sondern dem Nützlichen zugewandt. Ins Böse aber treibt sie namentlich die Unersättlichkeit, das unbegrenzte Mehrhabenwollen. „Grenzlos ist die Begier, deren Befriedigung die Menge lebt".

Aber trotzdem verzweifelt Aristoteles keineswegs am Menschen, er findet Mittel genug, jenen ersten Eindruck zu mildern. Das Böse im Menschen, so meint er zunächst, wird leicht übertrieben, indem als Schuld getadelt wird, was nur eine Folge natürlicher Verhältnisse ist. So wird z. B. der Mensch der Undankbarkeit geziehen, weil die Empfangenden minder stark zu lieben pflegen als die Gebenden, die Kinder weniger als die Eltern, da doch diese Tatsache sich einfach daraus erklärt, daß das Geben mehr Lust erzeugt als das Empfangen, und diese Lust uns auch den angenehm macht, zu dem wir wirkten. Sodann wirft der Denker nicht alle Mindertüchtigen in Einen Haufen zusammen, er unterscheidet mehrere Stufen und findet in der höchsten eine Annäherung an das Ideal. Auf der anderen Seite sind die eigentlich Boshaften, die Frevler, auszusondern, und deren Zahl ist gering; den Durchschnittsstand bildet mehr verzeihliche Schwäche als ausgeprägte Schlechtigkeit. Weiter besteht ein merklicher Unterschied zwischen denen, die Gewinn und Genuß, und denen, die Ehre und Macht als Ziel verfolgen. Aber selbst was unvollkommen bleibt, das hebt sich dem Denker durch die Überzeugung, daß auch in dem Niederen

ein Naturtrieb zum Höheren wirkt und über den augenblicklichen Stand und das eigene Bewußtsein hinaustreibt; denn „alles hat von Natur etwas Göttliches“. Zu solcher Neigung, in dem Niederen weniger das Abgefallene und Zurückgebliebene als das Aufstrebende zu sehen, gesellt sich die Überzeugung von einer Summierung der Vernunft im gesellschaftlichen Zusammensein. Mögen die Durchschnittsmenschen einzeln recht wenig leisten, in eine gemeinsame Ordnung verbunden werden sie wie Eine Persönlichkeit; dann kann sich das Gute aller verbinden und als Ganzes auch den größten Individuen moralisch wie intellektuell überlegen werden. Indem nämlich jeder das Seine darbringt und die verschiedenen Kräfte sich mischen, wird die Gesamtheit freier von Zorn und anderen Affekten, geschützter gegen Fehlgriffe, besonders aber sicherer im Urteil als das bloße Individuum. Auch die Meisterwerke der Musik und der Poesie verdanken ihre Anerkennung nicht den Technikern, sondern dem großen Publikum. Bei solcher Schätzung denkt Aristoteles aber nicht an jede beliebige, bunt zusammengewürfelte Menge, sondern an die beharrende Gemeinschaft einer Stadt und eines zusammengehörigen Lebenskreises; die große Zahl als solche hat er keineswegs verherrlicht. Immerhin sind seine Maße gegen die Platos erheblich herabgestimmt.

Jenen Glauben an die Menschen bestärkt weiter Aristoteles' Überzeugung von der Geschichte. Sie teilt die Grundlage mit Plato und älteren Denkern. Es gibt hier keinen endlosen Fortschritt, sondern im Kreislauf folgen einander ähnliche Perioden; bei der Ewigkeit der Welt, die Aristoteles mit voller Klarheit lehrt, liegt Unendliches hinter uns; immer wieder wurde das Erreichte durch große Fluten zerstört, und die Arbeit mußte von neuem beginnen; nur die — rationalistisch gedeutete — Volksreligion und die Sprache verbinden die einzelnen Epochen, indem sie die Weisheit der früheren Periode wenigstens in Resten übermitteln. Zu dieser allgemeinen Überzeugung gesellt sich die besondere, daß im klassischen Griechentum kurz zuvor die höchste Höhe eines solchen Umlaufs erreicht sei. So gilt es, das Augenmerk vielmehr dahin zurück als auf die Zukunft zu richten, die nichts wesentlich Neues erwarten läßt. Der Forschung aber wird die Aufgabe zugewiesen, das, was Gelegenheit und Gewohnheit finden ließen, in seinen Gründen zu verstehen und in Begriffe umzusetzen.

Demnach rechtfertigt der Verlauf der Untersuchung das eigene

Verhalten des Denkers zum Griechentum. Ist in diesem das Höchste erreicht, was sich je erreichen läßt, so ist das Streben vollauf begründet, die ihm innewohnende Vernunft aufzudecken und die eigene Arbeit ihm anzuschließen; so vermag der Denker nicht nur sich zum Grundstock der griechischen Welt freundlich zu stellen, sondern auch die öffentliche Meinung als einen Wegweiser zur Wahrheit zu schätzen. Mit dem allen bestätigt das Ergebnis die Grundüberzeugung, von der seine Arbeit begann, die Überzeugung von einem Vernunftgehalt der Wirklichkeit.

d. Die einzelnen Gebiete.

Die einzelnen Lebensgebiete werden bei Aristoteles weit selbständiger, sie stellen mehr eigene Aufgaben und fordern mehr Arbeit als bei Plato. Das Leben dehnt sich mehr in die Breite aus, und da seine Spannung sich über eine weitere Fläche verteilt, so gewinnt es zugleich an Ruhe. Aber alle Verbreiterung sprengt bei Aristoteles nicht die Einheit des Ganzen und hemmt nicht die Herrschaft einfacher Grundgedanken; wohl passen die leitenden Ideen sich sehr der Eigentümlichkeit der verschiedenen Gebiete an, aber das Band der Analogie hält alle Vielheit zusammen. Überall eine Hochschätzung der Tätigkeit, ein Aufdecken ordnender Vernunft, ein Vermitteln der Gegensätze, überall auch eine schlichte Sachlichkeit, mehr Annäherung an das unmittelbare Seelenleben, mehr Durchsichtigkeit der Gebilde. Das alles macht die Verzweigung des Lebens so wertvoll, daß die Betrachtung nicht zu rasch über sie hinwegeilen darf.

α. Die menschlichen Gemeinschaften.

Selbständiger und inhaltreicher wird zunächst das menschliche Zusammensein. Wie es Aristoteles vom All zum Menschen zieht, zeigt u. a. sein Urteil über den Wert der Sinne. Plato und die anderen griechischen Denker hatten das Auge wegen seines Schauens der Welt für den führenden Sinn erklärt, auch Aristoteles widerspricht solcher Schätzung nicht. Aber eine genauere Abwägung läßt ihn das Ohr wegen seiner Beziehung zur Sprache und damit zur menschlichen Gesellschaft als wertvoller für die geistige Entwicklung erklären. Auch der Unterschied der menschlichen Sprache von den tierischen Lauten bezeugt ihm eine größere Innigkeit

unseres Zusammenseins. Der Verzweigung des menschlichen Lebens und Tuns hat er wärmste Teilnahme zugewandt. Er beobachtet fein und zeichnet geschickt die verschiedenen Typen menschlicher Art, seine Schule hat die Schilderung der mannigfachen Charaktere aufgebracht. Ebenso folgen die Jünger nur dem Streben des Meisters, wenn sie den Tugenden des geselligen Lebens ihr besonderes Augenmerk schenken. Endlich entspricht der höheren Schätzung der Menschen und der menschlichen Gemeinschaft die sorgfältige Beachtung der Geschichte bei Aristoteles. Seine eigene Forschung knüpft er gern an die Leistung der Vorgänger an, und seine Schule hat die Geschichte der Philosophie hervorgebracht.

Aber bei aller Schätzung des Menschenlebens bleibt die Gestaltung der Gemeinschaft noch recht einfach. Sie hat nur zwei Hauptformen: das Freundschaftsverhältnis und das staatliche Leben, jenes für die persönlichen Beziehungen der Individuen, dieses für die weitere Gemeinschaft und für die Ordnung der Vernunftarbeit.

Die Freundschaft hat schon deshalb für Aristoteles einen unvergleichlichen Wert, weil, nach Wegfall der Religion, sie allein das Gemütsleben reicher entwickelt und die Individualität voll betätigt. „Ein Leben ohne Freunde würde niemand begehren, besäße er auch alle übrigen Güter“.

Es ist aber die Freundschaft bei Aristoteles die Verbindung mit einem anderen Menschen — der Philosoph denkt namentlich an Einen Freund — zu ständiger Gemeinschaft des Lebens und Handelns, zu so völligem Aufnehmen des anderen in den eigenen Lebenskreis, daß ein „anderes Selbst“ in ihm gewonnen wird. Die Freundschaft ist hier kein bloßer Einklang der Gemüter, sondern eine Verbindung des Handelns und Wirkens; auch bei ihr liegt alles an der Tätigkeit, der Gefühlsstand bleibt dieser verbunden und wird von ihr beherrscht. So drängt es auch hier über die bloße Gesinnung hinaus zur Leistung, und dem geistigen Vermögen des Menschen entspricht der Gehalt der Freundschaft. Auch bei ihr gilt es im Austausch Angemessenes zu leisten, in edlem Wettstreit Schritt zu halten. Für eine unverdiente und unbemessene Liebe, für ein Sichselbstvergessen und eine schlichte Hingebung haben diese Zusammenhänge keinen Platz. Die Verbindung mit dem Freunde steigert aber das Glück, weil sowohl die Tätigkeit damit wächst, als die edlen Handlungen des Freundes sich besser anschauen lassen als die eigenen.

Wie dieser Begriff der Freundschaft ein Leben miteinander fordert, so gestattet er eine volle Würdigung der Familie. Dagegen bleibt die Idee der Menschheit hier viel zu schattenhaft, um stark zum Leben zu wirken. Wohl heißt es, daß jeder Mensch dem Menschen lieb und verwandt sei, und daß wir von Natur uns gegenseitig zu helfen neigen, aber es ergibt das keinen festen Zusammenhang, sowie kein gemeinsames Streben. Die kleineren, übersichtlichen Kreise nehmen hier den Menschen gänzlich ein, selten überschreitet der Blick die eigene Nation. Das griechische Volk erscheint mit seiner Verbindung des Mutes der europäischen und der Intelligenz der asiatischen Völker als die Spitze der Menschheit. In Einen Staat verbunden, könnte es alle beherrschen.

Aber dieser Gedanke einer griechischen Weltherrschaft wird — merkwürdig genug für den Lehrer Alexanders — nicht verfolgt, vielmehr bleibt unserem Denker die Hauptform menschlicher Gemeinschaft der griechische Einzelstaat, der Stadtstaat mit seiner Begrenztheit, seiner straffen Zusammenfassung aller Lebenszwecke, seiner engen persönlichen Verknüpfung der einzelnen Bürger. Nirgends mehr als hier, wo er schon im Dahinwelken war, wird dieser Stadtstaat von der Theorie durchleuchtet und verklärt. Seine Begrenzung wird damit verteidigt, daß eine rechte Gemeinschaft nur möglich sei, wo die Bürger ein Urteil übereinander zu fällen vermögen; ihr tieferer Grund liegt darin, daß nur ein kleineres Gemeinwesen mit seiner Geschlossenheit eine Persönlichkeit nach der Art des Individuums bilden kann. Ein solches Persönlichsein des Staates aber bildet den Kern der aristotelischen Lehre; aus dieser Überzeugung folgt eine Gleichheit der Ziele für Staat und Einzelwesen, der engste Zusammenhang von Ethik und Politik. War die in sich selbst begründete und bei sich selbst befriedigte Volltätigkeit das höchste Gut des Menschen, so hat auch der Staat in ihr sein Glück zu suchen. Das ergibt die entschiedenste Ablehnung aller nach außen gerichteten Politik, alles Strebens nach weiterer Ausdehnung, aller Eroberungskriege usw. Vielmehr finde der Staat sein Ziel im friedlichen Wirken, in der Verbindung aller Kräfte zu einem lebensvollen Ganzen, in der Ausbildung aller Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen. So wird er der Gottheit gleichen, die, nur mit sich selbst befaßt, ein seliges Leben führt.

Wie es zur Vernunfttätigkeit vor allem der inneren Tüchtigkeit bedarf, so ist diese die Hauptsache auch im Staat. Die äußeren

Güter haben auch im gemeinsamen Leben nur als Mittel der Tätigkeit Wert, die dadurch gezogene Schranke sollten sie nicht überschreiten. Schwere Störungen bringt darin aber das leidenschaftliche Verlangen der Menge nach unbegrenzter Anhäufung von Reichtum und Besitz. Der Wahn, darin echtes Glück zu finden, fand verderbliche Nahrung durch die Einführung des Geldes; sein Vermögen einer unbegrenzten Aufspeicherung gab der Gier nach äußeren Gütern immer größere Macht über uns. So hat auch die staatliche Gemeinschaft dagegen energisch zu kämpfen. Wie der Staat für sich selbst nicht mehr äußere Mittel erstreben soll, als die Entfaltung der Tätigkeit fordert, so hat er auch den Erwerbssinn der Bürger in die naturgemäßen Schranken zu weisen und namentlich der Herrschaft des Geldes entgegenzuwirken. Solcher Gedankengang erklärt allen Erwerb vom Gelde für unmoralisch, verpönt alles und jedes Zinsnehmen als Wucher, drückt überhaupt jener Verkehrung von Mittel und Zweck ein Brandmal auf. So die Grundlegung eines moralischen Typus der Wirtschaftslehre, der die Theorie des Mittelalters beherrscht und auch auf die Praxis vielfach gewirkt hat. Aristoteles zeigt völlig klar die beiden Voraussetzungen dieser Lehre: die strenge Begrenzung der äußeren Güter durch ein festes und deutlich erkennbares Lebensziel, sowie das Zusammenfallen des Glückes der Gemeinschaft mit dem des Einzelnen.

Ist aber der Staat im großen, was der Einzelne im kleinen, so gebührt im gegenseitigen Verhältnis jenem der unbedingte Vorrang. In der Tat verficht Aristoteles die völlige Unterwerfung des Individuums, er hat sie auf Formeln gebracht, die als ein klassischer Ausdruck der Lehre von der Allmacht des Staates durch die Geschichte gehen. Den Staat nennt er die selbstgenugsame Gemeinschaft, nur in ihm kann der Mensch seine Vernunftanlage entwickeln, von ihm heißt es daher, er sei früher (d. h. dem Wesen und Begriff nach früher) als der einzelne Mensch.

Sonderbar genug erfolgt diese Unterordnung des Menschen unter den Staat gerade in dem Augenblicke, wo sich das innere Leben den politischen Zusammenhängen entwindet und zur Seele des Einzelnen flüchtet. Auch Aristoteles selbst nahm nicht an staatlicher Gemeinschaft teil. Jene Lehre zeigt deutlich, wie seine Gedankenarbeit rückwärts schaut; die liebevolle Versenkung in das Bild des altgriechischen Staates läßt den gelehrten Forscher

die Bedürfnisse der eigenen Zeit und seine eigene Lage vergessen.

Für seinen Staat verwendet der Denker gern das Bild des Organismus, von ihm aus hat es sich in der politischen Theorie eingebürgert. Wie beim organischen Lebewesen das einzelne Glied nur im Zusammenhange mit dem Ganzen lebt und wirkt, mit der Ablösung von ihm zu totem Stoff zerfällt, so verhält sich das Individuum zum Staat. Nie hat es ein Recht gegenüber dem Ganzen. Innerhalb des Ganzen aber die Eigentümlichkeit und das Wirken der Individuen zu vertreten, dazu ist jenes Bild besonders geeignet.

Der Organismus steht nämlich um so höher, je mehr Gliederung, je mehr Scheidung der Funktionen und Organe er aufweist. So seien auch im Staat die Aufgaben möglichst geschieden; es werde nicht ein einförmiger Gleichklang, sondern eine Harmonie in der Mannigfaltigkeit erstrebt. Solche Überzeugung, verstärkt durch die scharfe Beobachtung und den nüchternen Verstand des Philosophen, ergibt eine entschiedene Abweisung kommunistischer Theorien. Nur eine sorgfältige Teilung läßt die Arbeit gut verrichten, die stärksten Antriebe zur Sorge und Liebe gibt dem Menschen sein eigener Besitz und der Kreis seiner Lieben, eine unsägliche Lust gewährt es, etwas sein eigen zu nennen. Auch ist es ein Wahn, von der bloßen Gemeinschaft des Besitzes eine Eintracht der Gesinnung und ein Aufhören aller Verbrechen zu erwarten. Denn die stärkste Wurzel des Bösen ist nicht die Not, sondern die Genußsucht und das unersättliche Mehrhabenwollen; „man wird nicht zum Tyrannen, bloß um keinen Frost zu leiden".

Die Idee des Organismus in antiker Fassung steigert aber nicht nur die Bedeutung des Einzelnen, sie wirkt auch zu einer Beseelung des Ganzen; sie versteht den Staat nicht als ein durch überlegene Einsicht gelenktes Kunstwerk, sondern als ein von eigenen Kräften getragenes Lebewesen. So gilt es die Gesinnung der Bürger für die Staatsform zu gewinnen, dazu bedarf es aber irgendwelches Teilhabens aller an der politischen Arbeit. Dies zusammen mit der Überzeugung von der Summierung der Vernunft macht Aristoteles zum Anhänger der Demokratie, freilich einer durch die nähere Ausführung sehr eingeschränkten Demokratie. Zugleich stellt er in geradem Gegensatz zu Plato die allgemeine Ordnung über die bloße Persönlichkeit: „wer das Gesetz regieren läßt, der läßt Gott und

die Vernunft allein regieren; wer aber den Menschen, der fügt auch das Tier hinzu“.

Weit über die besondere Staatstheorie hinaus wirkt Aristoteles durch seine gesamte Behandlung politischer Fragen. Der staatslose Mann hat sich mit der Klarheit seiner Beobachtung und der Ruhe seines Urteils in die Eigentümlichkeit dieses Gebietes so eingelebt, und sein Denken entwickelt so rein die inneren Notwendigkeiten der Dinge, daß sein Werk eine unerschöpfliche Fundgrube politischer Weisheit bildet. Ein unermeßlicher Stoff wird durch einfache Begriffe und Einteilungen geordnet, Ideale werden vorgehalten, aber sie hindern nicht die Würdigung der realen, namentlich der wirtschaftlichen Verhältnisse, die widerstreitenden Interessen werden mit peinlicher Sorgfalt, aber ohne schwächliche Kompromisse gegeneinander abgewogen, eine enge Beziehung zur Geschichte macht die politische Betrachtung ebenso flüssig wie fruchtbar, die Bedeutung der lebendigen Gegenwart, das Recht der jeweiligen Gesamtlage wird vollauf anerkannt. Ein starker Sinn für Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit trägt alle Einsicht und Klugheit dieser Erörterungen; kurz und bündig wird alles verworfen, was blendet, ohne zu fördern, besonders aber, was den eigenen Vorteil auf Kosten anderer sucht. Mit solcher Verschlingung technischer Größe und ethischer Gesinnung bleibt Aristoteles' Politik, so angreifbar sie in ihren Grundlagen sein mag, ein bewunderungswürdiges Meisterwerk.

β. Die Kunst.

Wohl zeigen Aristoteles' Lehren an allen Hauptpunkten einen Nachklang der künstlerischen Denkweise Platos, ihm selbst aber fehlt ein enges persönliches Verhältnis zur Kunst. Seine sachliche Art hat ihn aber auch hier sich so in den Gegenstand einleben lassen, daß ihm die Kunst nicht nur mannigfache Aufklärung im Einzelnen, sondern auch die erste Anerkennung im Ganzen verdankt. Auch Aristoteles versteht die Kunst als eine Nachbildung der Wirklichkeit. Aber den Gegenstand der Nachbildung findet er nicht in den einzelnen Vorgängen mit ihrer Zufälligkeit und ihrem steten Wechsel, sondern in dem Allgemeinen und Typischen der Dinge; der Künstler hat nicht mit dem zu tun, was gerade jetzt, sondern mit dem, was immer oder durchgängig geschieht. Daher heißt hier die Poesie philosophischer und gehaltvoller als die Geschichte, und Homer

wird über Herodot gestellt. So wenig das schon eine neue Welt eröffnet und der schöpferischen Phantasie ihr volles Recht gewährt, es gibt der Kunst eine größere Aufgabe und einen höheren Wert. Aber rasch wendet der Denker sich von der allgemeinen Betrachtung zu den einzelnen Künsten, um sowohl ihre seelischen Triebfedern aufzudecken als ihre Wirkungen zu verfolgen. Den Gipfel seiner ästhetischen Theorie bildet die Lehre von der Tragödie, sie hat in der Neuzeit eingreifende Wirkung geübt und viel Bewegung hervorgerufen, sie hat für unsere Betrachtung einen besonderen Wert, weil die Fassung der Tragödie ein Gesamtbild und ein Bekenntnis vom menschlichen Leben enthält. Es bekommt aber die aristotelische Lehre von der Tragödie das rechte Licht nur dann, wenn sie nicht als ein Erzeugnis freischwebender Überlegung, sondern als eine Umsetzung der wirklichen Leistung des griechischen Dramas in Begriffe und Gesetze verstanden wird. Auch hier blickt der Denker rückwärts, er gibt nicht neue Anregungen, sondern er entnimmt die Maßstäbe der großen Vergangenheit. Das Problem der Tragödie liegt hier weniger innerhalb der Seele des Menschen als in seinem Verhältnis zur Welt, nicht in Verwicklungen des eigenen Wesens, sondern in dem Zusammenstoß mit dem Geschick; es ist das Mißverhältnis des Verschuldens und Ergehens, welches das tragische Mitleid vornehmlich erweckt. Eine solche Fassung gestaltet die Handlung einheitlicher, straffer und kürzer als das moderne Drama mit seinen seelischen Kämpfen und inneren Umwandlungen. Denn wo es sich nicht um ein inneres Werden, sondern um einen schroffen Zusammenstoß des im Grunde fertigen Menschen mit dem Schicksal handelt, da wird die Anlage des Stückes um so glücklicher scheinen, je rascher sich alles zur Entscheidung zusammendrängt. So konnte sich die Lehre von der Einheit der Tragödie in Handlung, Ort und Zeit auf Aristoteles berufen, freilich nicht ohne ein willkürliches Ausspinnen und ein starres Festlegen der Lehren des Meisters.

Auch bei der Wirkung der Tragödie sei eine Einmischung moderner Gedanken und Gefühle ferngehalten. Aristoteles spricht nicht von einer Erschütterung und Läuterung der ganzen Seele, sondern von einer Erregung der Affekte Mitleid und Furcht. Was er von solcher Erregung erwartet, darüber wird noch immer gestritten. Offenbar aber scheint bei Aristoteles nicht durch den einzelnen Fall ein gemeinsames Menschenlos hindurch, sondern er

sucht eine Wirkung vom Einzelnen zum Einzelnen; er will Menschen und Schicksale geschildert sehen, die jeden unmittelbar mit Furcht und Mitleid erfüllen. Das ergibt eigentümliche Regeln und Grenzen. Jenes Ziel erscheint am ehesten erreichbar durch Vorführung jäher Schicksalswendungen, namentlich vom Glück zum Unglück, wenn sie jemanden treffen, der weder im Guten noch im Bösen durch ausnehmende Leistungen von uns abweicht, und der nicht sowohl durch Bosheit als durch entschuldbares Fehlen untergeht. So erscheint auch hier der Gedanke der Mitte, des Maßes, nicht ohne eine Neigung, für den Gesamtmenschen den Durchschnitt einzusetzen. Das schließt die Höhen wie die Abgründe menschlichen Handelns aus. Das Nüchterne der aristotelischen Theorie würde stärker empfunden werden, würde sie nicht unvermerkt durch die Meisterwerke ergänzt, aus denen sie schöpft, ohne ihre Tiefe voll zu erschöpfen.

Aber auch auf diesem Gebiete hat Aristoteles weit über seine Begriffe und Regeln hinaus durch die Tüchtigkeit seiner Behandlung gewirkt. Mit ihrer Klarheit, Umsicht und Sachlichkeit behält auch diese Leistung trotz ihrer Grenzen eine bleibende Anziehungskraft.

γ. Die Wissenschaft.

Die Wissenschaft bildet die Höhe der aristotelischen Arbeit, seiner Hochschätzung der Theorie entspricht eine Leistung unvergleichlicher Art. Zunächst scheinen dabei seine Wege völlig andere als die seines großen Lehrers. Die Intuition weicht vor der Erörterung und Begründung zurück, die Analyse dringt kräftig vor, das Kleine und Besondere wird sorgsam gewürdigt, die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen gewinnen eine Selbständigkeit. Zugleich verschwindet aus der wissenschaftlichen Forschung der platonische Affekt, nicht mehr ruft sie den ganzen Menschen zu einer Gesamtentscheidung auf. Dafür wird sie ein gründliches Eingehen auf den Gegenstand und ein Erschließen seines eigentümlichen Wesens, wird sie eine sorgfältige und eindringende, weltoffene Arbeit des Entdeckens. Zugleich erlangt die Wissenschaft zuerst eine technische Gestalt und auch eine eigene Sprache; während Plato die Festlegung von Kunstausdrücken als eine Hemmung freier Bewegung abwies, schuf Aristoteles der Wissenschaft ihre Kunstsprache, die uns noch immer beherrscht. Seine Wissen-

schaft ist demnach weit mehr Wissenschaft im neueren Sinne, auch erzeugt sie einen eigentümlichen Typus des Forscherlebens, den das spätere Altertum weitergeführt hat.

Aber trotz solcher Wandlungen und Weiterbildungen verbleibt ein enger Zusammenhang mit Plato und dem klassischen Griechentum. Unmittelbar ergriffene Wahrheiten tragen auch Aristoteles' Forschung, alles Wachstum der Analyse erschüttert nicht die Überlegenheit der Synthese, da die Elemente von vornherein Glieder eines Ganzen bilden. Namentlich ist das Verhältnis des Menschen zu den Dingen gegen Plato nicht so verändert, wie der erste Anblick es darstellt. Denn mag Aristoteles die eigene Stimmung zurückhalten und der Forderung der Sache unterordnen, ihr Bild gestaltet sich ihm unter dem Einfluß des betrachtenden Menschen. Mit seinem Umsetzen der Wirklichkeit in Kräfte, Strebungen, Anlagen, Zwecke vollzieht auch er eine, wenn auch leisere Personifizierung, eine um so gefährlichere, als sie der Beachtung leicht entgeht und die eigenen Voraussetzungen verbirgt. Aristoteles' Weltbegriffe leiden durchweg an einer Vermengung logischer und sinnlicher Größen, an einer versteckten Bildlichkeit. Das mußte um so schädlicher wirken, je tiefer seine staunenswerte Energie die leitenden Gedanken in den Befund der Wirklichkeit eingrub. Daher war der Aufstieg der neuen Wissenschaft unmöglich ohne eine Zerstörung der aristotelischen Gedankenwelt.

Aristoteles' Größe liegt weniger in der Prinzipienforschung als da, wo die Grundgedanken sich mit dem Reichtum der Erfahrung berühren; jene Gedanken dabei weiterzubilden, die Unermeßlichkeit des Stoffes aber zu durchdringen, zu gliedern und zu beleben, das ist seine unvergleichliche Stärke. Hier vornehmlich erscheint er als „der Meister derer die wissen" (Dante).

Die Entwicklung dieses Vermögens ließ ihn das ganze Gebiet des Wissens durchwandern und überall meisterlich wirken. Wir bewundern dabei das völlige Gleichmaß des Interesses, es läßt ihn einmal die reine Spekulation als den Gipfel des Lebens, die Vollendung des Glückes preisen, es macht ihn zugleich zu einem induktiven Forscher ersten Ranges sowie zum begeisterten Freunde der Naturwissenschaften und legt ihm für sie, in besonderem Hinblick auf die damals noch vielfach angefochtene anatomische Forschung, das Wort des Heraklit in den Mund: „Tretet ein, auch hier sind Götter".

Mit solcher Gesinnung hat Aristoteles als erster die Elemente und Funktionen des menschlichen Denkens ermittelt und ein System der Logik geschaffen, das Jahrtausende beherrscht hat; er zuerst klärt Grundbegriffe wie Raum und Zeit, Bewegung und Zweck; er führt von dem großen Weltbau durch die ganze Stufenleiter der Natur bis zur Höhe des organischen Lebens, zugleich einer Höhe seiner eigenen Forschung; er entwirft das erste System der Psychologie; er verfolgt das menschliche Leben und Tun sowohl in das ethische und politische Gebiet als in das der Rede und Kunst, überall darauf bedacht, die ganze Leistung und Erfahrung seines Volkes seiner Arbeit einzufügen. Über allen einzelnen Disziplinen aber schwebt die Metaphysik, die erste systematische Prinzipienlehre, die nach seiner Fassung das Sein in dem erkennen möchte, was es an sich selber ist, sie hat mit einfachen Grundbegriffen ein festes Gefüge der Wirklichkeit entworfen, das nicht wenig dazu beitrug, die Begriffsarbeit selbständig zu machen und das Leben mit Gedanken zu durchdringen.

Das Ergebnis dieser unermeßlichen Arbeit ist gar leicht zu bemäkeln. Nicht nur war auch Aristoteles ein Kind seiner Zeit, die Unfertigkeit des damaligen Wissensstandes mußte sein eifriges Streben nach einem systematischen Abschluß verhängnisvoll machen. Denn indem eine hervorragende logische Kraft das meist völlig unzulängliche Material ausspann und zusammenspann, hat sie oft mehr den Irrtum als die Wahrheit festgelegt; so geschah es z. B. beim astronomischen Weltbild, so auch bei der Frage nach dem Sitz der Seele. Aber wie konnte Aristoteles ahnen, was nach ihm kommen würde, wie konnte er seine Gedankenwelt für eine ferne Zukunft offen halten? Wenn jede gerechte Würdigung seine überragende Größe anerkennen muß, so schuldet besonders eine Betrachtung der Lebensanschauungen ihm Dank dafür, daß er mit unermüdlicher Arbeit weite Gebiete der Wirklichkeit dem Menschen erschlossen und das Reich des Geistes als Herrscher gemehrt hat.

c. Rückblick.

Um Aristoteles richtig zu würdigen, ist sein Verhältnis zum Griechentum in zutreffender Weise zu fassen; eine Verkennung dessen ließ bis in unsere Zeit den Denker oft schief verstehen und über- oder unterschätzen. Weil er nicht mehr die Bewegungen

der klassischen Zeit als Kämpfer teilt, sondern ihre Leistungen ruhig überschaut, weil er alles Empfangene in Begriffe umsetzt und auf Gründe zurückführt, ward sein enger Zusammenhang mit der eigentümlich griechischen Kultur oft verkannt und er als ein Philosoph freischwebender Begriffsarbeit hingestellt. Daß in Wahrheit Aristoteles, so sehr er die Technik der Forschung steigert, an das klassische Griechentum gebunden bleibt, daß seine Lehren und Begriffe bei aller logischen Fortbildung und verstandesmäßigen Fassung tief im griechischen Boden wurzeln, das zeigte auch die Betrachtung seiner Lebensanschauung. Denn sie zeigte sein Denken in unablässiger Beziehung zur griechischen Welt, als eine wissenschaftliche Durchbildung der Grundgedanken dieser Welt. Die ganze Tiefe jener Welt hat es freilich nicht in sich aufgenommen; wie könnte das ein System, das keine schweren seelischen Erschütterungen kennt, das daher für Religion gar keinen Boden hat?

Aber bei jenem Zusammenhange verbleibt ein eigentümlich aristotelischer Lebenstypus. Durch männliche Kraft, sachliche Tüchtigkeit, schlichte Wahrhaftigkeit wird hier das Wissen und Wirken zur Arbeit, zur Arbeit, die das Leben erfüllt und den Menschen der Wirklichkeit eng verbindet. Indem die Forschung von der Oberfläche zum Grunde vordringt, erhält die Welt, die uns umgibt, einen ungleich reicheren Gehalt; einem geschärften Blick enthüllen die Dinge ein eigenes Leben, ein nach Zwecken geordnetes, in sich selbst befestigtes und voll befriedigtes Leben. Zugleich tritt die Welt in eine Fülle von Gestalten auseinander, die zu erfassen und in einen Kosmos zusammenzufügen zum Hauptziel der Forschung wird. Sie zeigt sich stark darin, auseinanderzulegen und zusammenzuknüpfen, Einteilungen zu vollziehen, Gegensätze auszugleichen, Übergänge und Vermittlungen aufzuweisen, alle Fäden untrennbar zu verweben. Indem für die platonische Schönheit hier die logische Ordnung eintritt, entsteht die erste systematische Durchbildung der Gedankenwelt. Mit dem allen befestigt und beruhigt sich die Lebensstimmung, von emsiger Arbeit und stetiger Entwicklung wird hier alles Heil erwartet. So führt Aristoteles die Reihe der Denker, denen sich Welt und Leben als ein fortlaufender Zusammenhang darstellt; wie er nicht die Schroffheit der Gegensätze Platos kennt, so tut ihm nicht wie diesem eine völlige Umwälzung not.

Die Größe und Fruchtbarkeit der aristotelischen Leistung muß

auch der anerkennen, der die Fragen nicht unterdrücken kann, ob diese Rationalisierung der Wirklichkeit nicht manches Wertvolle verloren gehen ließ, und ob Aristoteles die erstrebte Überwindung der Gegensätze in Wahrheit erreicht hat. Wer seine Gedankenwelt und auch seine Denkweise näher prüft, der findet, wenn auch selten, so doch an besonders wichtigen Stellen, eine größere Tiefe, eine andere Grundstimmung als sonst; gelegentlich bricht jene, mehr platonische Art mit überraschender Stärke hervor. Die Verfolgung solcher Beobachtung führt zu der Frage, ob Aristoteles überhaupt eine einzige Wirklichkeit hat, ob er nicht zwei verschiedene Welten und Betrachtungsweisen fortwährend ineinander schiebt, die eine, welche das Leben über die Erfahrung hinaushebt und es auf sich selber stellt, die andere, welche alles Geschehen an die Umgebung bindet und die Wechselwirkung von Innerem und Äußerem zur Hauptsache macht, ob daher an dieser entscheidenden Stelle Plato nicht konsequenter denkt als Aristoteles.

Doch solche Fragen seien hier nur angedeutet zur Unterstützung der Überzeugung, daß Aristoteles' Größe weniger in der inneren Einheit seiner Welt- und Lebensanschauung als in der Durchdringung weiter Gebiete mit einfachen und fruchtbaren Gedanken liegt. So bezeugt es auch seine geschichtliche Wirkung, die wiederum ein volles Gegenstück zu Plato bildet. Nie hat der Aristotelismus eine aufsteigende Gedankenbewegung geführt oder auch nur bedeutende Anregungen gegeben. Aber überall da schien er wertvoll, ja unentbehrlich, wo es vorhandene Gedankenmassen auszubauen, logisch zu gliedern, systematisch durchzubilden galt. So wirkte er schon im späteren Altertum zur Sammlung und Befestigung; so griff zu ihm, dem anfangs kühl behandelten, das Christentum, sobald die erste Aufregung beschwichtigt und die Zeit für eine Durcharbeitung der neuen Ideen gekommen war; so wurde Aristoteles zum Hauptphilosophen des mittelalterlichen Kirchensystems mit seiner Organisation der Gedankenwelt. Aber auch in der Neuzeit haben systematische und organisierende Denker ersten Ranges, haben Männer wie Leibniz und Hegel ihn hochgehalten und Wertvolles von ihm empfangen. Wo immer die aristotelische Denkart Einfluß gewann, da hat sie zur logischen Schulung, zur Bildung großer Zusammenhänge, zur Sicherung eines festen Grundstocks der Arbeit, zur Austreibung von Willkür und Subjektivismus gewirkt.

Auf ihrem erziehenden und befestigenden Wirken ruht auch die moderne Kultur und Wissenschaft.

Unleugbar wurde solcher Gewinn oft teuer erkauft. In Zeiten minderer geistiger Spannung konnte das Gewicht und die Geschlossenheit des aristotelischen Systems das eigene Denken erdrücken, gegen seine festgewurzelte Autorität schien nicht Neues im Rechte zu sein, das engverschlungene Netz seiner Begriffe ließ nicht leicht wieder los, die sich darin verfangen hatten. Das aber ist weniger die Schuld des Meisters als die der Schüler, die ihm keine Selbständigkeit entgegenbrachten.

Völlig unbestreitbar dagegen ist Aristoteles' Größe und Einfluß auf den einzelnen Wissens- und Lebensgebieten. Hier hat er seine Spuren so tief eingegraben wie kein zweiter Denker im ganzen Lauf der Geschichte, so daß ohne eine Vergegenwärtigung seines Lebenswerkes sich unsere Gedankenwelt nicht geschichtlich verstehen läßt.

Für das klassische Altertum war es von größtem Belang, daß dem bahnbrechenden Genius ein ausführender folgte, daß die umsichtige, klare, arbeitskräftige Art des einen die ursprüngliche Tiefe und das geniale Schaffen des anderen aufnahm und in den Bestand der Erfahrung hineingrub. So wurde einerseits rein entfaltet, was jene Kulturwelt für die letzten Fragen des Lebens zu bieten hatte und zur Erhebung der Seelen wirken konnte; so verwandelte sich andererseits die Bewegung in fruchtbarste Arbeit, die den Gewinn des Ganzen allen einzelnen Gebieten zugehen ließ. Plato und Aristoteles verkörpern vorbildlich zwei Hauptrichtungen der Weltanschauung und Lebensstimmung, die wohl dauernd das menschliche Streben begleiten werden.

Das griechische Schaffen selbst wird durch die Philosophie in seinem Wesen aufgehellt und der gesamten Menschheit näher gebracht. Mochte der Stand der Umgebung den Philosophen nicht genügen und gegen ihn Plato aufs härteste kämpfen, Aristoteles aber in stillerer Weise zur Umbildung wirken, es blieb ein enger Zusammenhang der Denkarbeit mit dem Leben, seine Ziele und Güter werden geläutert und veredelt in sie aufgenommen und damit in ihrer Wirkung gefördert. Aus solchem Aufnehmen und Weiterbilden entspringt ein Lebensideal geistiger Kraft und geistigen Schaffens, das Wahres und Schönes, Wissenschaft und Kunst in wunderbarer

Weise verschmilzt und auch dem Guten sich nicht entfremdet. Denn alle Arbeit wird hier von edler persönlicher Gesinnung und einem schlichten Glauben an die Weltmacht des Guten getragen.

Auch sonst umspannt dieses Lebensideal Gegensätze, die später oft hart zusammenstießen. Es waltet hier ein freudiges Vertrauen auf unser geistiges Vermögen und den Sieg der mutigen Tat, aber solcher Lebensmut überspannt sich nicht zu kecker Selbstüberhebung, der Mensch weiß sich an überlegene Ordnungen gebunden und empfängt daraus willig ein Maß, seine Größe läßt ihn zugleich seine Schranke, seine Schranke seine Größe empfinden. Wir werden zur Belebung unseres ganzen Wesens und zu eifriger Tätigkeit aufgerufen, aber die Tätigkeit gewinnt auf ihrer Höhe ein Ruhen in sich selbst, das von aller Hast des Alltags befreit und das Leben mit reiner Freude erfüllt. Alles Streben und Sein soll in festen Zusammenhängen bleiben, nicht sich vereinzeln und zerstreuen; aber diese Zusammenhänge erdrücken und vernichten die Eigentümlichkeit des Einzelnen nicht, sondern sie geben ihr innerhalb des Ganzen einen sicheren Platz und einen erhöhten Wert.

Solche Verknüpfung der Hauptbewegungen und Gegensätze in einem übersehbaren, auch dem unmittelbaren Seelenstande nahen Ganzen macht die Lebensanschauung der klassischen Denker unvergleichlich und unersetzlich. Denn der Fortgang der Kultur hat das Leben immer weiter auseinandergetrieben, die Schroffheit der Gegensätze, die äußeren Widerstände, die inneren Verwicklungen immerfort gesteigert; immer mehr Verwirrung und Entzweiung ist in unser Dasein gekommen. Können wir trotzdem nicht auf alle Einheit verzichten, ohne uns selbst aufzugeben, so werden wir uns gern eine Lebensgestaltung nahehalten, die uns das Ziel des ganzen Menschen durch eine kräftige und glückliche Ausführung anschaulich vor Augen stellt. Die Besonderheit dieser Ausführung ist durch tiefgehende Wandlungen unhaltbar geworden: die Grundlagen, welche die alte Lebensordnung trugen, haben schwere Probleme erkennen lassen, vieles, was ein naiver Lebensstand von Haus aus vorhanden oder doch leicht erreichbar glaubte, haben wir erst mühsam zu erringen und dafür manches an den Dingen wie an uns selbst zu verändern. Aber das alles läßt das Recht der Ziele und die Größe der Gesinnung unangetastet, sie können immer von neuem anziehen, fördern, erquicken.

Demnach können jene beiden Denker trotz alles Sterblichen,

das auch ihnen anhaftet, Lehrer und Bildner der Menschheit bleiben. In Arbeit und Lebenserneuerung, in guten und bösen Tagen ist sie immer wieder zu ihnen zurückgekehrt, als zu Helden des Geistes, die unverlierbare Ideale zeigen und sicher einführen in die Blütezeit des klassischen Altertums mit ihrer Weckung alles Vermögens, ihrer Zusammenfassung alles Tuns, ihrer Ursprünglichkeit des Schaffens, ihrer Klarheit des Gestaltens, ihrer Vornehmheit der Gesinnung, ihrer unversieglichen Jugendkraft.

B. Das nachklassische Altertum.

Die unermüdliche, eindringende und umsichtige Arbeit der neueren Forschung hat uns dahin aufgeklärt, daß das nachklassische Altertum nicht einen bloßen Anhang und Nachklang bildet, sondern daß es eine selbständige Art besitzt, die für die Weiterbewegung der Menschheit von größter Bedeutung war. Auch enthält es mehr innere Bewegung und Wandlung, als früher ihm zugestanden ward. Zunächst erwächst die Kultur des Hellenismus, welche das Leben unter neue Bedingungen und Aufgaben stellt, nach verschiedenen Richtungen hin Hervorragendes leistet und eine die Völker umspannende Gemeinschaft der Bildung bereitet. Aber der überwiegend rationale Gehalt, den das Leben hier bekommt, genügt nicht auf die Dauer, und nun vollzieht sich unter gewaltigen Erschütterungen eine Wendung zur Religion; von dem Volke steigt sie mehr und mehr auch zu den Gebildeten auf, um schließlich das gemeinsame Leben zu führen. Auch die Lebensanschauungen bekunden eine selbständige und eigenwertige Art des späteren Altertums, auch sie fordern seine Zerlegung in zwei Abschnitte, den einen einer rationalen Kulturarbeit, den anderen einer religiösen Sehnsucht und Hoffnung. Wie verschieden dabei der Anblick des Lebens ausfällt, wird die folgende Betrachtung zeigen.

1. Die Systeme der Lebensweisheit.

a. Die geistige Art der hellenistischen Zeit.

Der hellenistischen Zeit fehlten die Hauptantriebe des klassischen Lebens: das große geistige Schaffen und die Gemeinschaft des heimatlichen Stadtstaats. Wohl führte dieser Staat noch lange die überlieferten Formen weiter, aber den Formen fehlte das Leben; über die Schicksale der Völker und Staaten wurde an anderen Stellen,

wurde namentlich an den Höfen der Fürsten entschieden, während die Kleinstaaten zu ödem Spießbürgertum verkümmerten. Die Politik wird jetzt zur Sache einzelner hervorragender Individuen; mit dem Wachstum ins Große und Technische löst das Staatsleben sich weit mehr von der Arbeit und der Gesinnung einer engbegrenzten Gemeinschaft ab. Aber zugleich wird der Einzelne freier gegenüber der Umgebung, nicht mehr binden ihn Glaube und Sitte seines Volkes und verbieten ihm eigene Wege. Zugleich durchbricht das Leben die Schranke einer besonderen Nation, es entsteht eine Weltkultur, eine weltbürgerliche Gesinnung erwacht und wirkt, wenn auch nicht mit dem Sturm und Drang des modernen Weltbürgertums, so doch zur Abschleifung nationaler Gegensätze und zur Schätzung des Menschen als Menschen. Zugleich ergreift die Bildung weitere Schichten, das Leben gewinnt an Breite, schaffende Persönlichkeiten werden selten, aber es hebt sich der Stand des Ganzen.

Solcher Ausdehnung entspricht eine innere Wandlung des Lebens, die namentlich das Individuum anders stellt. Die klassische Zeit ist vornehmlich groß durch ein geistiges Schaffen, das den Gegensatz von Subjekt und Objekt umspannt, den Menschen und die Welt aufs engste verbindet. Ein Zusammentreffen mannigfacher Gunst des Schicksals ließ dort eine einzigartige Zeit des geistigen Heroismus entstehen, aus deren wunderbaren Werken wir noch immer schöpfen und sicherlich lange schöpfen werden. Aber wie alle Festtage hat eine solche Zeit eine knappe Frist, jene Einheit hält sich nicht dauernd, Subjekt und Objekt zerwerfen sich, zwischen dem Menschen und der Welt entsteht eine tiefe Kluft. Solche Spaltung gibt vieles auf. Unmöglich kann nun die Kunst ihre wesenerhöhende Größe bewahren, unmöglich die Religion die geistige Arbeit beseelen. Mag sie sich beim Volke erhalten, der Gebildete entfremdet sich ihr und findet sich mit ihr durch eine vernünftelnde Deutung ab, wenn er sie nicht gänzlich ablehnt. Wohl verbleibt der sittliche Kern des griechischen Glaubens, der Glaube an eine Gerechtigkeit in den menschlichen Geschicken, aber daneben huldigt diese Zeit, die zahlreiche Umwälzungen und jähe Schicksalswechsel erlebt, einem Glauben an die Macht der Göttin Tyche, des entweder völlig blinden oder gar neidischen und übelwollenden Zufalls. Aber mag der Eindruck der Unvernunft unserer Geschicke wachsen, die Mißstände werden

zunächst nicht so peinlich empfunden, um den Menschen niederzudrücken und ihm das Leben zu verleiden, vielmehr fühlt sich eine ruhige Selbstbesinnung und kluge Lebensweisheit noch den Problemen vollauf gewachsen; das macht die Philosophie zur Führerin der gebildeten Welt, zu einem Ersatz der Religion. Durchgängig wird hier das Leben mehr auf umsichtige Überlegung gestellt als durch geistiges Schaffen getrieben.

Aber das weitere Auseinandertreten von Mensch und Welt bringt auch manchen Gewinn: es klärt sowohl das Objekt als es das Subjekt verstärkt. Daß die Welt selbständiger gegenüber dem Menschen wird, das gibt der Arbeit der Wissenschaft mehr Bedeutung und Wert; die wissenschaftliche Forschung blüht auf dem Boden des Hellenismus in reicher Fülle auf und legt die Bahnen für Jahrtausende fest, „das wahrhaft Große des Hellenismus ist seine Wissenschaft" (Wilamowitz). Die einzelnen Wissenschaften erlangen jetzt eine volle Selbständigkeit, zugleich wächst das technische Vermögen des Menschen über seine Umgebung. Andererseits gewährt die Kunst dem subjektiven Empfinden weitesten Spielraum, in der Wendung zur Virtuosität steigert sie oft den Ausdruck der Kraft ins Überspannte, sie liebt das Blendende und Riesenhafte, auch die Pracht, den Pomp, das Dekorative, sie nähert sich damit schon dem, was später barock genannt ward. Aber im Rückschlag dagegen entsteht auch eine Sehnsucht nach reiner Natur und schlichtester Lebensführung, eine sentimentale Freude an der Naturumgebung und ein Streben nach einem engen Verkehr mit ihr; gegenüber der Überreife der Kultur, die mehr und mehr ein schweres Übel dünkt, erhebt sich die Forderung einer Rückkehr zu unverdorbenen Anfängen, das Lob eines begrenzten, friedlichen Lebens.

Wie hier durchgängig das Individuum freieren Raum gewinnt und die Seele sich mehr mit sich selbst befaßt, so wachsen auch die Beziehungen von Individuum zu Individuum an Gehalt und Wert, „die hellenistischen Dichter zuerst haben die Liebe in den Rang der obersten poetischen Leidenschaft eingesetzt" (Rohde), die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens geben dem Drama einen unerschöpflichen Stoff, das Privatleben kann sich nach allen Richtungen frei entfalten, der auf sich selbst gestellte Privatmensch wird mehr beachtet und geschätzt.

Die eigene Leistung der Zeit wird dabei aufs wertvollste ergänzt durch die damals noch in der Überfülle ihrer Schöpfungen

wirksame klassische Zeit. Ihre Schätze zu wahren, sie voll zu verwerten und zu genießen, das gewinnt besonderen Reiz und Wert. Da aber nur Lernen und Wissen die Güter jener reichen und schönen Kultur zuführt, so wird die gelehrte Bildung zum Grundstock aller höheren Gesittung. Lernen und Wissen ergeben auch eine eigentümliche soziale Gliederung: eine gebildete Gesellschaft sondert sich ab und hebt ihre Glieder über alle Scheidung der Völker und Stände hinaus. So ein Zeitalter der Bildung mit allen Vorzügen einer solchen, mit ihrer Weite und Beweglichkeit, ihrem verfeinerten Empfinden und ihren edlen Genüssen, aber auch mit ihren Schranken, vornehmlich dem Mangel eines das Ganze des Lebens beherrschenden Zieles, mit einer Leere im Grunde der Seele.

Das Ganze dieser Zeit nähert sich mannigfach modernen Bewegungen, manches entsprang schon hier, was leicht als ausschließlich modern gilt. Aber alle Verwandtschaft beläßt einen wesentlichen Unterschied: das Subjekt des Hellenismus eignet sich mehr eine gegebene Kulturwelt an und bescheidet sich damit, sie nach einzelnen, freilich wichtigen Richtungen weiterzubilden, sie sucht deren Gehalt mehr in eigenes Gefühl und Reflexion umzusetzen. Nicht aber bricht es schroff mit der Überlieferung, nicht fordert es gänzlich neue Bahnen. Das aber tut die Neuzeit, indem hier das Subjekt in kräftiger Selbstbesinnung den ganzen überkommenen Lebensstand unzulänglich, ja unerträglich findet, ihn aufs härteste angreift, den Aufbau einer neuen Welt aus eigenem Vermögen wagt. Daß im Hellenismus die Woge des Lebens nicht steigt, sondern fällt, das kann alle Fülle seiner Leistungen nicht verdecken.

Solcher Lage entspricht die Art der Philosophie. Sie dringt nicht mehr kühn in den Urgrund der Dinge vor, sie sucht nicht die gesamte Kultur umzuwandeln und zu veredeln. Den Individuen aber verspricht sie einen festen Halt und eine aufklärende Orientierung, ihnen möchte sie zu einem glückseligen Leben und zu innerer Selbständigkeit verhelfen; so wird sie der gebildeten Welt der Hauptweg zur sittlichen Hebung. Dieser praktische Zug kommt freilich erst im Lauf der Jahrhunderte und unter Mitwirkung der Römer zu voller Herrschaft, er sei nicht zu sehr in die nur bruchstücksweise überlieferten Anfänge hineingedeutet. Aber unleugbar bildet seit den klassischen Systemen das Individuum mit seinem Glücksverlangen den Mittelpunkt aller Arbeit; zum Ideal wird der Weise mit seiner vollen Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit.

Auch das bekundet eine andere Art, daß jetzt eine kleine Anzahl von Denkweisen gleich zu Beginn einen Grundstock festlegt und zu einem lehrhaften Bekenntnis formuliert, um dabei durch eine lange Reihe von Jahrhunderten treu zu beharren, während früher jede Leistung rasch eine Weiterbewegung und Gegenwirkung hervorrief. Wie überhaupt das Geistesleben der hellenistischen Zeit, so zeigt auch die Philosophie statt großer, die Menschheit aufrüttelnder Helden mehr Zusammenschluß von Einzelkräften, eine Bildung sektenartiger Kreise. Gebietet hier demnach der Plan unserer Arbeit eine knappe Kürze, so rechtfertigt sich zugleich eine Beschränkung auf die beiden Schulen der Stoiker und der Epikureer. Ihr Gegensatz entspricht dem zwiefachen Verhalten zur Welt, welches das ihr fernergerückte Individuum einnehmen mag. Entweder kann es sich ihrer stolz und mutig erwehren oder sich mit ihr verständigen und sich dabei möglichst gut zu stellen suchen. Dort wird es das Glück darin setzen, der Umgebung überlegen zu werden und aus der Kraft einer Weltvernunft eine innere Beherrschung der Dinge zu schöpfen. Hier dagegen wird es allen Zusammenstoß meiden und in geschickter Nutzung gegebener Lagen sich das Dasein angenehm machen. Wie beide Richtungen im Ausgang verwandt sind, so treffen sie auch im Ergebnis vielfach zusammen. Aber ihre Gesinnung trennt sie schroff, und ihr Kampf begleitet das Altertum lange Jahrhunderte hindurch. Die epikureische Schule stehe hier voran, weil sie besonders zähe einen einfachen Typus bewahrt und sich nicht mit weiteren Bewegungen verflochten hat.

b. Die Epikureer.

Die epikureische Schule zeigt namentlich den Charakter einer geschlossenen, von den Wandlungen der Zeiten kaum berührten Sekte. Die Lebensarbeit des Meisters (342—270) hat übermächtig gewirkt; nicht nur blieb das Bild seiner edlen Persönlichkeit in lebendiger Gegenwart und erlangte fast die Ehren eines Kultus, auch die einfachen Formeln, die er seinen Lehren gegeben hatte, gingen mit bindender Kraft von Geschlecht zu Geschlecht. Außer ihm ist nur noch der Römer Lucrez (wahrscheinlich 94—54) zu erwähnen, den die Wärme seiner Überzeugung und der Schwung seiner Darstellung noch im 18. Jahrhundert zu einem Liebling gebildeter Kreise machten. — Das Bild der Epikureer ist oft arg

verzerrt, leicht erschienen und erscheinen sie als Verfechter alles und jedes Genusses, da in Wahrheit ihre Führer den Menschen von aller Verwicklung der Weltprobleme zu befreien und ihm im eigenen Kreise ein ruhiges und heiteres Leben vornehmer Art zu bereiten strebten.

Gegen die klassischen Systeme zieht sich hier der Lebenskreis eng zusammen. Nicht aus reinem Erkenntnisverlangen nimmt Epikur die Weltprobleme auf, sondern um durch aufklärende Einsicht Wahnbilder loszuwerden, die das Leben belasten und alle Freude vergällen. Vor allem wird die Lehre von einem Hineinwirken übernatürlicher Mächte in unser Dasein bekämpft; wie ließe sich das Leben ruhig und heiter genießen, solange das Schreckbild einer Ewigkeit droht? Daß es Götter gibt, sei nicht geleugnet, ja, sie seien als Musterbilder seligen Lebens verehrt! Aber um uns und unsere Welt kümmern sie sich augenscheinlich nicht. Weder könnten sie selbst bei steter Sorge um fremde Dinge volles Glück genießen, noch wäre bei ihr das Übel erklärlich, das alle Wirklichkeit greifbar durchdringt. Auch bedarf es gar nicht der Annahme einer göttlichen Weltregierung, denn die Wissenschaft zeigt, daß alles natürlich zugeht, und daß die eigene Natur der Dinge vollauf erklärt, was sie an Ordnung und Zusammenhang zeigen. So wird die Naturwissenschaft zur Befreierin des Menschen vom Wahn und Druck des Aberglaubens, die unerbittliche Feindin der Götterscheu, die soviel Haß und Elend über die Menschheit gebracht hat.

Nicht minder als die religiöse wird die philosophische Bindung an die Welt verworfen, wie die Lehre von einem Schicksal, einer uns mit unentrinnbarem Zwange umfangenden Notwendigkeit, sie enthält. Ein solches Schicksal würde uns noch schwerer bedrücken. Unentbehrlich ist für unser Wohl ein eigenes Lenken und freies Entscheiden; die Willensfreiheit, später gewöhnlich von den Leugnern übersinnlicher Ordnungen abgelehnt, erscheint hier als eine Grundbedingung des Glücks. Das zeigt besonders deutlich, wie sehr bei Epikur die Glücksfrage die Forschung beherrscht.

Ein aller Verwicklung so abholdes System kann keine Unsterblichkeit dulden. Warum auch eine solche verlangen, da die vorhandenen Güter sich innerhalb unseres Lebens vollauf auskosten lassen? Warum sollen wir nicht nach eigener Sättigung anderen unseren Platz am Tische des Lebens gönnen? Das Leben ist uns einmal nur zum Nießbrauch verliehen, geben wir nach Ablauf unserer Frist seine Fackel

ruhig weiter! Der Tod mit seiner Vernichtung braucht uns nicht aufzuregen. Lehrt doch die einfachste Besinnung, daß er in Wahrheit uns gar nicht berührt. Denn wenn wir sind, ist er nicht; wenn er ist, sind wir nicht; warum also um ihn uns sorgen? So hindert uns nichts, allein der Gegenwart zu leben und in diesem Dasein unser Glück zu suchen.

Das Glück ist aber nicht erreichbar ohne ständige Hilfe der Einsicht, denn diese allein lehrt uns die Güter richtig schätzen. Es gibt, so zeigt sie, den Dingen einen Wert für uns nur, was sie uns an Lust bereiten; kein anderes Ziel darf sich demnach unser Streben setzen als ein möglichst angenehmes Leben, „Anfang und Ende des seligen Lebens" ist die Lust. Aber sie sei nicht blind aufgegriffen, wie sie geboten wird; den Wert der Erlebnisse bestimmt nicht ihr unmittelbarer Eindruck, sondern ihr ganzer Verlauf und alle ihre Folgen; diese wollen überdacht und sorgfältig abgewogen sein, es bedarf einer Kunst, die Lust zu schätzen und abzumessen. Das aber bildet den Kern der Philosophie.

So wird die Philosophie zur Lebenskunst, ja zur Technik des Genusses; die Aufgabe wird nicht sonderlich hoch gestellt. Aber sie wächst in der Ausführung durch den Reichtum der Kultur und den Geschmack der gebildeten Persönlichkeit. Der Genuß erfährt — nicht durch eine moralisierende Beurteilung, sondern zugunsten des Glückes selbst — eine Auslese und Veredlung. Den sinnlichen Freuden stehen die seelischen, den äußeren Gütern die inneren als dauerhafter und reiner voran; wer die Genüsse geistig beherrscht, wer genießen kann, aber nicht muß, ist glücklicher als wer sich von Genüssen abhängig stellt. In Wahrheit genießt hier der Mensch weniger die Dinge als sich selbst, die gebildete Persönlichkeit, und es ist das höchste Ziel weniger eine positive Lust als eine Freiheit von Schmerz und Sorge, ein heiterer Friede, eine unerschütterliche Seelenruhe. Dazu aber bedarf es einer Mäßigung der Begierden, einer Befestigung in klarer Einsicht und edler Gesinnung. Denn „es läßt sich nicht angenehm leben, ohne einsichtig, schön und gerecht zu leben, und auch nicht einsichtig, schön und gerecht, ohne angenehm; denn die Tugenden sind mit dem angenehmen Leben verwachsen, und das angenehme Leben ist von ihnen untrennbar" (Epikur). Immer aber bleibt die Hauptquelle des Glückes die rechte Schätzung der Dinge, die Befreiung von Götterscheu und Todesfurcht, die Erkenntnis, daß das Gute, recht verstanden, ganz wohl

erreichbar ist, der Schmerz aber, wenn stark, nur kurz, wenn lang, nur schwach zu sein pflegt. Ein Mann von solchen Überzeugungen wird „weder im Wachen noch im Traum beunruhigt werden, sondern wie ein Gott unter den Menschen leben". Diese Gesinnung entwickelt sich zu einer durchgebildeten Tugendlehre und einer feinsinnigen ethischen Reflexion. Viele Sätze des Epikur sind auch von den Gegnern in Ehren gehalten und dem gemeinsamen Schatz von Lebensweisheit einverleibt. Daß auch dies System der Lust den Menschen über die äußeren Schicksale hinausheben möchte, bekundet das Wort Epikurs, es sei besser, bei verständigem Handeln Unglück als bei unverständigem Glück zu haben.

Das Verlangen nach voller Unabhängigkeit des Individuums gestaltet auch die Verzweigung des Lebens eigentümlich. Alle und jede Bindung wird dem Menschen widerraten. Das Staatsleben kümmert den epikureischen Philosophen nicht, vornehmlich auf einen sicheren Schutz bedacht, wird er ein Freund absoluter Gewalt. Auch die Ehe zieht ihn nicht an. Um so mehr entfalten sich die freien Beziehungen von Mensch zu Mensch, wie die Freundschaft, der gesellige Verkehr, die humane Fürsorge sie bieten. Und zwar beschränkt sich das nicht auf kleine Kreise, es wirkt organisierend ins Weite. „Epikur und seine Jünger haben geworben und die Gemeinschaft fest organisiert. Durch ganz Griechenland erstreckte sie sich, ein Staat im Staate mit fester Verfassung, zusammengehalten nicht nur durch Briefwechsel und Wanderpredigt, sondern durch gegenseitige materielle Unterstützung. Epikur verstand es, einen Gemeinsinn wachzurufen, der mit Recht dem in den alten Christengemeinden lebenden verglichen worden ist" (Ivo Bruns). So findet auch auf diesem Boden die Philosophie eine Hauptaufgabe darin, die nach Lockerung der älteren Ordnungen atomistisch zerstreuten Individuen in neue Zusammenhänge zu bringen und ihnen dadurch einen inneren wie äußeren Halt zu gewähren.

Aber das Streben nach gerechter Würdigung lasse die Schranken des Epikureismus nicht übersehen. Der Mensch nimmt hier die Welt wie eine gegebene Ordnung hin und findet sich klug und geschickt mit ihr ab, nicht aber erreicht er ein tätiges Benehmen und ein inneres Verhältnis zu ihr. Er flieht aus allem Gewirr und Getriebe zu sich selbst, um sich hier ein echtes Glück zu bereiten. Aber da er dabei am Befinden des bloßen Subjekts haftet, so eröffnet sich ihm keine Innenwelt, so ergibt sich weder Antrieb noch

Kraft zur Weckung seelischer Tiefen. Ein solches System hat allen Schäden drinnen und draußen nichts anderes entgegenzusetzen als die Erwägung, daß im Grunde das Böse nur schwach, das Gute hingegen stark sei; ohne einen zuversichtlichen Optimismus kommt Epikur nicht aus. Sollte aber das Dunkel und Leid nicht so einfach wegzudeuten sein, so könnte die erhoffte Seligkeit leicht in eine innere Leere verlaufen, ja in trostlose Verzweiflung enden. Auch ruht diese Lebensführung auf Grundlagen, die sie selbst nicht herstellen kann, die streng genommen ihr widersprechen. Sie verlangt einen hohen Kulturstand, einen feinen Geschmack und ein edles Empfinden, eine herzliche Freude am Guten und Schönen; ohne dies alles würde ihr Leben sein Ziel verfehlen. Aber einen Trieb, einen solchen Stand durch Arbeit und Opfer selbst hervorzubringen, erzeugt sie nicht; das sinnliche Naturwesen, von dem sie ausgeht, verwandelt sich ihr unvermerkt in die gebildete, von geistigen Interessen erfüllte Persönlichkeit. So zehrt diese Lebensanschauung als Schmarotzer an fremden Tafeln; anderer Mühe mußte bereitet haben, was ihr leichtes Spiel in Reflexion und Genuß verwandelt. Mag daher der Epikureismus in besonderen Zeitlagen die Individuen anziehen, den Lebensstand hebt und fördert er nicht, er bleibt ein bloßes Nebenergebnis, eine Begleiterscheinung einer reifen, ja überreifen Kultur; als eine solche wird er in wechselndem Gewande immer von neuem erscheinen und flache Seelen gewinnen. Aber alle Klugheit, Gewandtheit und Feinheit schützt ihn nicht vor dem schwersten Mangel einer Gedankenwelt: dem Unvermögen geistigen Schaffens, der völligen seelischen Leere.

c. Die Stoiker.

Die Stoiker haben unvergleichlich mehr das Lebensproblem gefördert, auch enthält ihre Schule weit mehr innere Bewegung. Wohl beharrte ein Grundcharakter, aber die reine Theorie trat immer mehr zurück, in den nachchristlichen Jahrhunderten gewann die Richtung auf Seelsorge ganz die Oberhand, und es führte der Stoizismus die moralische Reformation, welche das spätere Altertum in Wiederbelebung älterer Ideale unternahm. Unsere Darstellung hält sich an den gemeinsamen Charakter, der alle geschichtliche Bewegung und alle Besonderheit der einzelnen Erscheinungen umspannt.

Die weltgeschichtliche Leistung der Stoa für das Lebensproblem ist die wissenschaftliche Begründung der Moral, die Erhebung der moralischen Aufgabe zu voller Selbständigkeit. Die Stoiker haben an dieser Stelle nicht Überkommenes nur weitergebildet, nicht vorhandene Elemente nur enger verknüpft, sondern eine Moral, wie sie hier sich gestaltet, gab es bisher überhaupt nicht, auch nicht in der sokratischen Schule. Denn wenn die Kyniker das Glück ausschließlich in die Tüchtigkeit setzten, so geschah das unter Geringschätzung aller wissenschaftlichen Forschung und daher ohne Bildung einer entsprechenden Weltanschauung; eine Weltmacht konnte die Moral von da aus unmöglich werden. Wohl aber konnte sie es von den Stoikern her, die kein sittliches Handeln kannten ohne die Grundlage einer wissenschaftlichen Lehre und den Zusammenhang einer Gedankenwelt.

Das stoische Weltbild steht der älteren Denkart näher, als der erste Eindruck erkennen läßt; nur ist alles verblaßt und mehr auf Verstandesüberlegung gestellt. Der Mensch ein Glied der großen Welt, nur nicht in so engem und fruchtbarem Zusammenhange; die Welt ein Reich der Vernunft, weniger aber ein harmonisches Kunstwerk als ein System von logischer Ordnung, strenger Verkettung, zweckmäßiger Einrichtung; der Mensch durch seine Natur getrieben und befähigt, die Allvernunft zu erfassen, aber mehr im allgemeinen Gedanken als in Durchdringung der Wirklichkeit. Auch solche Fassung beläßt dem Denken die Leitung des Lebens. Das All ist viel zu fest gegründet und streng geschlossen, als daß menschliches Tun die Dinge verändern und von ihrem Lauf ablenken könnte. Aber das denkende Wesen kann sich zwiefach zur Welt verhalten. Es besagt einen großen Unterschied, ob man ohne eigene Regung das Weltgeschehen über sich ergehen läßt und unter blindem Zwange das Auferlegte tut, oder ob man sich des Weltgedankens bemächtigt, das Ganze innerlich an sich zieht, seine Notwendigkeiten durchschaut und sie damit in Freiheit verwandelt. Hier ist ein Punkt der eigenen Entscheidung, der zugleich die Geister scheidet. Was geschehen muß, wird geschehen, aber ob es ohne und gegen uns, oder ob es mit unserer Zustimmung geschieht, das verändert ganz und gar den Charakter des Lebens, das macht uns entweder zu Sklaven oder zu Herren der Dinge. Im freien Gehorsam besteht die einzigartige Größe des Menschen, „Gott zu gehorchen ist Freiheit" (Seneca).

Der Weltgedanke kann aber nur dann Befriedigung bringen,

wenn die Vernunft des Alls außer Zweifel steht; nur dann hat es guten Grund, die Weltordnung in das eigene Wollen aufzunehmen. So wird ein Hauptstück, ja die Voraussetzung jener Überzeugung die Rechtfertigung der Wirklichkeit, die Überwindung der scheinbaren Unvernunft des ersten Befundes. Namentlich spätere Zeiten stellten oft den Philosophen wie einen Anwalt der Gottheit dar, der sie gegen Anklagen zu verteidigen, die Welt dem Menschen als gut und annehmbar zu erweisen habe. So entspringt der Begriff der Theodizee, dem freilich erst Leibniz den Namen gab.

Bei der Durchführung des Hauptgedankens verbinden und durchkreuzen sich verschiedene Gedankenreihen. Zunächst wird die Idee eines allumfassenden Kausalzusammenhanges und einer durchgehenden Gesetzlichkeit mit solchem Nachdruck verfochten, daß sie von hier in die wissenschaftliche Überzeugung eingegangen ist. Die kausale Ordnung erschien aber den Stoikern zugleich als eine Bekundung göttlichen Waltens; eine Gottheit muß die Welt begründen und durchdringen, ein All, das beseelte Teile hat, muß auch als Ganzes beseelt sein. Die Gottheit hat die Welt für die Vernunftwesen zweckmäßig eingerichtet und in ihre Sorge auch die Individuen eingeschlossen. Was an Bösem vorliegt, ist nur ein Nebenergebnis des Weltlaufs, und auch dies Nebenergebnis wird die Gottheit zum Guten wenden. — Das Unausgeglichene, ja Widerspruchsvolle dieser Gedankengänge bekümmert die Stoiker nicht. Denn ihre Überzeugung entspringt weit weniger wissenschaftlichen Gründen als einem Glauben, dessen ihre geistige Selbsterhaltung bedarf.

Der Gedanke der Weltvernunft kann aber nur dann Freiheit und Glück gewähren, wenn unser ganzes Sein in Denken verwandelt und aus ihm alles entfernt wird, was uns fremden Gewalten unterwirft. Das aber tut das Gefühl mit seinen Affekten, indem es in alle Sorgen und Leiden des Daseins verstrickt. Der Hauptgrund dieser Irrung ist eine falsche Schätzung der Dinge. Denn es haben die Leiden, wie das ganze äußere Dasein eine Macht nur über den, der ihnen eine Wirklichkeit beilegt, „es beunruhigen uns nicht die Dinge, sondern unsere Meinungen von den Dingen" (Epiktet). Solche Irrung zu überwinden und lediglich der rechten Schätzung zu folgen, ist selbst eine Tat, welche die höchste Anspannung unserer Kraft verlangt. So wird das Denken bei sich selbst ein Handeln, es ist keine bloße Lehre, sondern ein unablässiges Wirken, ein Aufrufen unseres Wesens, ein Fernhalten aller Ermattung, es ist mit einem

Worte eine Denkhandlung, welche Weisheit und Tugend untrennbar verflicht, ja in Eins verschmilzt. Diese Denkhandlung allein gewährt echtes Glück; wer es draußen sucht und damit von den Dingen abhängig wird, wer Genuß begehrt und damit in Gier und Sorge gerät, ist sicherem Elend verfallen. Nicht nur ein Zuviel der Affekte, sondern aller und jeder Affekt, Lust und Leid, Begier und Furcht, bleibe einer mannhaften Seele fern. Ja, das Mißgeschick wird wertvoll als eine Übung zur Tugend, die in der Ruhe leicht erschlafft; es ist ein Unglück, niemals Unglück zu haben. Die Glücksgöttin pflegt ihre Gunst gewöhnlichen Naturen zu schenken, der große Mann wird zur Überwindung großer Gefahren und Schicksale aufgerufen. Wie zum eigenen Leide, so stelle man sich auch zu fremdem nicht empfindend, sondern handelnd; helfen wir schleunig mit der Tat, unterlassen aber ein mitleidiges Jammern und Klagen, das niemandem frommt! Durchgängig herrsche volle „Apathie", d. h. nicht eine stumpfe Gefühllosigkeit, sondern eine gänzliche Unnachgiebigkeit, ein Abweisen aller weichlichen Regung.

Solche Befreiung von der Macht des Geschickes enthielte eine Lücke ohne das Recht, das Leben in freier Entscheidung abzuwerfen, sobald es nicht mehr die Bedingungen einer vernünftigen Tätigkeit gewährt. Die Selbsttötung erscheint hier nicht als ein Akt der Verzweiflung, sondern als eine Sache ruhiger Erwägung und eine Betätigung sittlicher Freiheit. Und wie die griechischen Denker ihr Leben ihren Überzeugungen entsprechen ließen, so sind in Wahrheit von den Häuptern der Stoa mehrere freiwillig aus dem Leben gegangen. Der großen Mehrheit der Stoiker bedeutet aber der Tod keinen völligen Untergang. Die Einzelseelen werden fortdauern, bis der periodisch wiederkehrende Weltbrand sie in die Gottheit, den Grund aller Dinge, zurückführt. Aber auch der Gedanke einer völligen Vernichtung schreckt hier nicht. Denn die Länge der Zeit bewirkt keinen Unterschied des Glückes, der Tüchtige besitzt schon jetzt, und solange er lebt, die volle Seligkeit Gottes.

So fügt in der Theorie sich alles leicht und glatt zusammen, das Leben scheint aller Gefährdung entzogen. Aber die Schwere der Aufgabe entgeht den Stoikern nicht. Die freudige Schaffensstimmung, welche die Arbeit der klassischen Denker durchdringt, weicht bei ihnen einem tiefen Ernst, das Leben wird unaufhörliche Arbeit und Mühe. Daß Leben Kämpfen sei (*vivere est militare*), ist namentlich von hier in die Bildersprache der Menschheit eingegangen.

Zu kämpfen hat der Denker zunächst gegen seine Umgebung, die der falschen Schätzung der Dinge huldigt; so werde das Urteil des Haufens als gleichgültig erachtet und auch die härteste Paradoxie nicht gescheut. Große Gefahren bringt auch die Kultur mit ihrer Verweichlichung und ihrer wachsenden Überfeinerung; dem wird eine Hochschätzung einfacher Verhältnisse, eines schlichten, ja rohen Naturstands entgegengehalten. Mehr aber als gegen alles Äußere hat der Denker gegen sich selbst, gegen die Gefahren im eigenen Wesen zu kämpfen. Denn der Todfeind echten Glückes, ein leidendes Verhalten zu den Dingen, lauert stets in seiner Brust und lockt zum Abfall vom hohen Ziel; demgegenüber bedarf es ständiger Wachsamkeit und unerschütterlicher Tapferkeit. Solche innere Tapferkeit wird des Tüchtigen Haupteigenschaft, die vollendete Tugend ist Heroismus, Seelengröße. Der Held wächst weit über den Durchschnitt hinaus, der Einsturz der Welt erschüttert ihn nicht, sein Handeln wird der Gottheit ein Schauspiel. Aber auf seiner weltüberlegenen Höhe vereinsamt er gegen Menschen und Dinge, er herrscht weniger über die Welt als er gleichgültig gegen sie wird, er verbleibt in bloßem Erwägen der Tätigkeit, in der Bereitschaft für sie, seine Kraft wird nicht in tätiges Wirken versetzt und dadurch voll angespannt. Auch drängt sich die Frage auf, wie viele in Wahrheit die Höhe des Helden erringen, wie viele die Kraft zur Befreiung finden. Auf diesen einen Punkt der moralischen Kraft haben aber die Stoiker das ganze Leben gestellt. Was bleibt dem Menschen an Hoffnung, wenn hier ein weiter Abstand vom Ziele und ein Unvermögen ersichtlich wird?

So enthält das Lebensbild der Stoiker manche ungelösten Fragen. Aber hinter allem Fraglichen verbleibt ein unverlierbarer Kern von höchstem Werte: die Entdeckung und Entfaltung einer selbständigen Moral. In der Entscheidung für den Weltgedanken, in der Tat des freien Gehorsams erscheint ein Werk des ganzen und inneren Menschen, der Mensch bekundet hier ein Vermögen, sich allen einzelnen Kräften gegenüber zu einer Einheit zusammenzufassen und sein Dasein auf eigene Tat zu stellen. Damit erst erlangt die Innerlichkeit eine volle Selbständigkeit, eine Tiefe der Seele wird freigelegt und zur Hauptsorge des Lebens gemacht. Das ergibt nach verschiedenen Richtungen hin folgenreiche Wandlungen. Nun bekommt die Selbsterkenntnis den Sinn einer Prüfung und Beurteilung des Seelenstandes des Menschen, nun ge-

winnen Begriffe wie Bewußtsein und Gewissen volle Klarheit und zugleich eine feste Bezeichnung, nun verlegt sich der Wert der Handlung gänzlich in die Gesinnung.

Zugleich wird die unbedingte Überlegenheit der Moral vollauf anerkannt. Durch alle Paradoxie der Ausdrücke schimmern hier einfache und unanfechtbare Wahrheiten durch. Gut darf allein das Sittlichgute heißen, der Tugend gegenüber werden alle anderen Werte des Lebens gleichgültig, nur sie verleiht wahres Glück. Zugleich verschärft sich der Unterschied von Gutem und Bösem zu vollem Gegensatz, alle Vermittlungen und Übergänge werden abgelehnt, das ganze Leben läuft in ein schroffes Entweder — Oder aus. Dabei steht die Wahl nicht bei unserem Belieben. Denn über uns waltet das Weltgesetz und fordert unseren Gehorsam. Kräftiger als je zuvor erhebt sich der Begriff der Pflicht und schafft sich wie einen deutlichen Begriff so eine feste Bezeichnung.

Dieser Verinnerlichung der Lebensführung entspricht ein dem klassischen Altertum fremder Zug ins Weite und Allgemeine; wo die reine Innerlichkeit so sehr zur Hauptsache wird, da verblassen alle Unterschiede vor dem, was allen Menschen wesentlich und gemeinsam ist. Nun können und müssen wir uns als Menschen achten und für einander sorgen, es hält uns weniger der einzelne Staat oder die Nation zusammen als die allumfassende Vernunft, sie erzeugt den Gedanken der inneren Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts, ja den eines idealen Weltstaats. Das ergibt eine universalmenschliche, kosmopolitische Ethik. Was schon die älteren Stoiker darüber lehrten, das haben zu fruchtbarer Ausführung namentlich die Denker der römischen Kaiserzeit gebracht. Die Idee der brüderlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen wird eine Macht, das Bild des Organismus wird vom Einzelstaat auf die ganze Menschheit ausgedehnt, und es erscheinen alle Vernunftwesen als Glieder eines einzigen Körpers; auch in dem Geringsten sei das Menschenwesen geachtet und selbst im Feinde der Mensch geschätzt. So entwickelt sich der Plato und Aristoteles noch fremde Begriff der Humanität (*φιλανθρωπία*), sowie der Gedanke einer gemeinsamen Menschenwürde jenseits des Zufalls der Geburt und der gesellschaftlichen Stellung. Alle Menschen sind Bürger des einen Weltreichs der Vernunft, „die Welt ist das gemeinsame Vaterland aller Menschen“ (Musonius), „zu Heimat und Vaterland habe ich als Antoninus Rom, als Mensch das All“ (Marc Aurel). Die

Wendung zur Religion steigert die Wärme solches Gefühles: als Kinder Eines Vaters sollen wir brüderlich zusammenhalten, uns gegenseitig lieben und fördern. Von da ergießt sich ein Strom humaner Gesinnung auch in die allgemeinen Verhältnisse und wirkt zur Milderung der Sklaverei, zur Sorge für Arme und Kranke. Auch wird jetzt über den besonderen Gesetzen der einzelnen Staaten ein gemeinsames, unveränderliches Naturrecht anerkannt und ausgebildet, von dessen Wirken das römische Recht deutliches Zeugnis ablegt. Aber auch der einzelne Staat erhält hier mehr Schätzung und Arbeit.

Darin freilich hat die stoische Denkart eine Schranke, daß alle Leistung innerhalb einer gegebenen Welt verbleibt; es wird nicht die Begründung einer neuen Lebensordnung und eine Verbindung der einzelnen Kräfte zum Kampf gegen die Unvernunft versucht. Auf antikem Boden bleibt jene Bewegung zur Humanität und zum Weltbürgertum mehr eine Sache persönlicher Überzeugung und subjektiver Stimmung, als daß sie einen gemeinsamen Aufbau anregt. Aber auch jenes hat seinen Wert, es hat allen weiteren Fortgang vorbereitet.

Die Geschichte der Stoa gehört nicht in unseren Plan. Nur das sei bemerkt, daß der Verlauf der Jahrhunderte die Probleme und Mißstände des Ganzen immer sichtlicher hervorgetrieben hat: den Abstand zwischen dem hochgespannten Ideal und dem wirklichen Benehmen des Menschen, den Mangel eines vordringenden Schaffens, die Vereinsamung des Individuums, die starre Unterdrückung der Gefühle. Schon von früherer Zeit her fehlte es nicht an Anbequemungen, an Ermäßigungen der strengen Forderungen, aber diese erzeugten neue Verwicklungen. Indem die Stoiker sich von dem hohen Lebensideal des Weisen zu Regeln für den Durchschnittsmenschen bequemten, wurden sie die Urheber der bedenklichen Lehre von einer doppelten Moral; indem sie statt einer streng wissenschaftlichen Ableitung irgendwelche annehmbare Empfehlung (*probabilis ratio*) als ausreichende Begründung anerkannten, haben sie den nicht minder bedenklichen Probabilismus aufgebracht.

Aber bei allen Widerständen und Verwicklungen hat die Stoa tapfer und treu im Kampf ausgehalten und namentlich in den ersten christlichen Jahrhunderten den Kern einer moralischen Reformation gebildet. Wohl konnte auch ihre Arbeit sich der veränderten Zeitlage nicht entziehen, die immer dringlicher, immer

stürmischer das Glücksproblem in den Vordergrund rief. Den Stoikern der römischen Kaiserzeit wird die Philosophie vor allem ein Halt und Trost gegen die Unruhen, Sorgen und Leiden des Daseins; die Einkehr in das eigene Innere, die Belebung des Göttlichen, das jedem Menschen innewohnt, verheißt eine Befreiung von allem Übel und den Gewinn eines reinen Glücks. Der Gedanke überfliegt alle Zeit und Sinnenwelt und weidet sich an der Ewigkeit einer unsichtbaren Ordnung. Aber aller Aufschwung des Geistes, alle Selbstzusprache des Weisen überwindet nicht völlig ein Gefühl der Leere und Nichtigkeit unseres Daseins, es dringt unaufhaltsam vor. So sehen wir z. B. den Kaiser Marc Aurel, den letzten bedeutenden Stoiker, von widerstreitenden Stimmungen hin und her geworfen. In den Selbstgesprächen, die den Monolog in die Weltliteratur eingeführt haben, und die zu den bleibenden Besitztümern der Menschheit gehören, preist er oft die Herrlichkeit der Welt und die Größe des Menschen. „Die Seele durchwandert die ganze Welt und das Leere um sie und ihren Gesamtbau, und sie erstreckt sich in die unendliche Ewigkeit und umfaßt die periodische Wiederkehr aller Dinge“. Die Ewigkeit kann uns zur vollen Gegenwart werden. Denn in die gegenwärtige Handlung läßt sich das ganze Leben, läßt sich Vergangenheit und Zukunft zusammenfassen. So soll der Mensch sich über alles Kleine erheben und „wie auf einem Berge leben“. Aber der Gedanke des Besitzes der Ewigkeit kann sich auch dahin wenden, daß er das ganze zeitliche Leben gleichgültig macht und dem Handeln allen kräftigen Antrieb nimmt. Alle Mühe und alle scheinbare Wandlung bringt gar nichts Neues. „Wer das Jetzt gesehen hat, hat alles gesehen, was von Ewigkeit war, und was in Ewigkeit sein wird. Denn alles ist gleichartig und gleichförmig“. „Wer vierzig Jahre alt ist, hat, wenn er nur einigen Verstand besitzt, gewissermaßen alles Vergangene und Zukünftige gesehen gemäß seiner Gleichartigkeit“. Wo aber so sehr alle Spannung verschwindet, da wird unser Dasein nichtig: „die Welt ist ein steter Wandel und das Leben bloße Meinung“. Ja diese Nichtigkeit wird zum sichersten Schutz gegen alle Gefahren und Aufregungen, es erwacht die Neigung, unser Leben mit allen Leiden und Freuden als völlig belanglos darzustellen. „Die ganze Erde ist ein Punkt“, „alles Menschliche ist Rauch“, „das menschliche Leben ist ein Traum und eine Wanderschaft in der Fremde“, „bald wird die Ewigkeit alles bedecken“.

Das sind Stimmungen einer müden und matten Zeit; wo der Mensch so gering von sich selbst und seiner Aufgabe denkt, da muß aller Lebensmut zusammenbrechen, da läßt sich einer inneren Verödung des Lebens sowie einem jähen Sinken der Kultur nicht widerstehen. Die Gedankenwelten der Lebensweisheit hatten ihre Zeit gehabt. Sie genügten für eine Epoche reicher und gesättigter Kultur. Hier haben sie dem Individuum seine eigene Seele erschlossen, neue Tiefen in ihr entdeckt, dem Menschen in sich selbst einen Halt, ja eine Weltüberlegenheit gezeigt. Sie haben sich eifrig der sittlichen Bildung der Menschheit angenommen, sie haben nicht nur Schriften hervorgebracht, die in weite Kreise drangen und zur Kräftigung der Überzeugungen wirkten, sie haben auch dem Leben gefeierte Vorbilder geliefert. „In einer Zeit, wie es die hellenistische war, — angefüllt von widerstreitenden Interessen und wilden Kämpfen —, haben jene Männer, die durch äußere Einflüsse unbeirrt und ungebeugt ihren hohen Lebensidealen nachgingen, sittlich erbauend gewirkt und den Glauben an die hohe Bestimmung und die moralische Kraft menschlicher Natur erhalten und stärken helfen" (Kaerst). Aber dies Wirken konnte bei aller Tüchtigkeit nicht mehr genügen, sobald der gesamte Kulturstand ins Wanken geriet und die Menschheit um ihr geistiges Dasein zu kämpfen hatte; gegenüber der Forderung durchgreifender Wandlungen versagte diese gelassene Lebensweisheit. Jedoch hat sie fruchtbar weit über den nächsten Kreis und die eigene Zeit hinaus gewirkt. Aus der stoischen Ethik schöpfte sowohl das alte Christentum viel, als die moderne Aufklärung sie neu belebte; denn bei aller Veränderung der Lage bleiben Denker wie Hugo Grotius, Descartes, Spinoza, auch Kant und Fichte auf ethischem Gebiete Gesinnungsgenossen, ja Schüler der Stoiker. Nicht nur sind einzelne Werke dieser Schule Zierden der Weltliteratur, auch das Ganze der hier entwickelten Lebensanschauung bildet einen selbständigen Typus kräftiger und hochgesinnter Art, der das menschliche Streben dauernd begleitet.

2. Die religiöse Spekulation.

a. Die Wendung zur Religion.

Die letzte große Leistung des Altertums war eine Wendung zur Religion und zugleich zu religiöser Spekulation. Das Urteil über die Bedeutung dieser Wendung hängt namentlich an der eignen Stellung zur Religion: wer in dieser lediglich ein Gebilde menschlichen Wahnes, einen Ausfluß von Mattheit und Schwäche sieht, dem kann die Bewegung zu ihr nur ein Sinken der geistigen Spannung und einen Abfall des Altertums von seiner echten Art bedeuten, den kann es auch wenig reizen, das Durcheinander jener Zeit zu entwirren und seine Triebkräfte aufzudecken. Wer dagegen die Religion als das Suchen einer neuen Lebenstiefe versteht, die dem Menschenleben einen festen Halt und einen unbestreitbaren Sinn verspricht, dem wird der Ausgang des Altertums von großem Werte sein. Denn es gibt keine andere Zeit, die so deutlich wie jener ersehen läßt, was den Menschen zur Religion treibt, und was er bei ihr zu finden hofft; wer in dieser ein Streben nach Wahrheit ehrt, der mag in allem trüben Gewirr beherrschende Linien entdecken und schließlich in aller Mannigfaltigkeit eine Gesamtbewegung erkennen, die für Jahrtausende die Geschicke der Menschen beherrscht hat. Verschiedene Völker erscheinen und setzen an ihren Glauben ihre beste Kraft, ihr tiefstes Sehnen und Hoffen, die einzelnen Leistungen berühren und verflechten sich miteinander, aus harten Kämpfen bildet sich eine gewisse Gemeinschaft heraus. In dem Kampf hat schließlich das Christentum den Sieg davongetragen, aber es selbst ist ein Stück jener weiteren Bewegung und ohne sie nicht zu verstehen.

Auch die Höhe des Griechentums entbehrte bei aller Freude an der schönen Welt und bei aller Lust des geistigen Schaffens nicht der Religion: den überkommenen Glauben veredelten Kunst und Gedankenwerk, und suchenden Seelen gewährten die Mysterien die Zuversicht eines seligen Weiterlebens. Aber wie in der Überzeugung jener Zeit das Weltall die Götter in sich schloß, so wirkte auch die Religion mehr innerhalb eines weiteren Lebens, als daß sie aus eigenem Vermögen ein neues Leben schuf und dafür den ganzen Menschen aufrief. Dies aber ist es, was allererst eine eigentümliche Religion und Religiosität erzeugt.

Die Wendung zu einer solchen setzte ein Irrewerden an den

bisherigen Zielen, ja einen völligen Bruch mit ihnen voraus; ein solches Irrewerden ist sicherlich weithin auch auf griechischem Boden erfolgt. Der Grund dafür lag wohl nicht bloß in einer Verschlechterung der Verhältnisse, nicht bloß in schweren und trüben Erfahrungen der Zeit, sondern vielleicht noch mehr darin, daß das nunmehr von aller Bindung abgelöste und auf sich gestellte Individuum mehr zu sorgen, zu grübeln, zu zweifeln begann, und daß solcher Zweifel ewige Rätsel des menschlichen Daseins zu quälenden Fragen der Gegenwart machte. Das kann allen Lebensmut erschüttern. Aber wenn die Religion eine solche Erschütterung voraussetzt, ihr ist wesentlich, sich dieser nicht zu ergeben, sondern ihr durch die Eröffnung einer neuen Lebensquelle entgegenzuwirken. Ja bei der Wendung zur Religion mag gerade das Ungenügen, die Nichtigkeit des gegebenen Daseins einen felsenfesten Glauben des Menschen an eine Unverlierbarkeit seines innersten Wesens wecken, ihn zugleich aber für eine solche Selbsterhaltung eine neue Wirklichkeit ungestüm fordern lassen. Die Religion pflegt nicht mit dem Weil, sondern mit dem Obgleich zu schließen.

So zeigt es auch der Ausgang des Altertums. Wohl geht durch die Zeit viel Mattheit, aber die religiöse Bewegung ergibt sich nicht solcher Mattheit, sie entfacht einen neuen Lebensdrang, indem sich das von der Aufklärung der vorangehenden Jahrhunderte unterdrückte Verlangen nach vollem und kräftigem Glück mit stürmischer Gewalt erhebt und gegen alle Widerstände durchsetzt. Zugleich aber ergreift die Gemüter oft eine dumpfe Angst, eine quälende Sorge um unsichtbare Bindungen und Verantwortungen, eine bange Furcht vor dunklen Gewalten und ewigen Strafen, und es steigert sich die tiefe Empfindung des Leides der Welt zu niederdrückendem Schuldgefühl.

Was konnten einer solchen Gefühlslage die Systeme der Lebensweisheit mit ihrer resignierten Ergebung in die als fertig gedachte Welt, ihrer Herabstimmung des Lebens zu ruhiger Selbstbetrachtung, ihrer Abschwächung aller Gefühle bedeuten? Auch das letzte Aufleuchten der antiken Kultur im zweiten nachchristlichen Jahrhundert mit seiner Rückkehr zu den alten Vorbildern des Geschmackes und seiner Anpreisung formaler Bildung bot nichts für die Fragen, die nunmehr die Herzen bewegten, aller äußerer Glanz jenes Aufschwungs verdeckt nicht seine innere Leere. Im dritten Jahrhundert nach Chr. verschwindet aber auch der Schein, und es

erfolgt ein jäher Zusammenbruch; selbst der Kunst, der treuesten Gehilfin des griechischen Geistes, versagen nunmehr die Kräfte; das letzte bedeutende Bildnis ist das des Caracalla († 217).

So blieb im dritten Jahrhundert der Platz allein der religiösen Bewegung; seit den ersten Jahrhunderten vor Chr. in unablässigem Wachstum reißt sie jetzt alle Kraft mit sich fort. Das dritte Jahrhundert hat auch den einzigen großen Denker dieser Bewegung hervorgebracht, den weltüberschauenden Geist des Plotin. Seine Größe aber können wir nicht ermessen, ohne der Vorbereitungen und Umgebungen kurz zu gedenken.

Indem die Philosophie an der Bewegung zur Religion mehr und mehr Anteil nimmt, erweckt sie manches von der griechischen Überlieferung zu neuem Leben, das aber in Verstärkung seines religiösen Charakters. Namentlich orphische und pythagoreische Lehren, die neuere Forschungen und Funde auch in der Zwischenzeit als nicht gänzlich erloschen zeigen, übten nach dieser Richtung eine werbende Kraft; sie entzündeten ein Verlangen nach Befreiung der zur Sinneswelt herabgesunkenen Seele und verlangten dafür neben einem streng asketischen Leben namentlich einen Glauben an Wunder und Weissagungen. Hochgebildete hielten sich vornehmlich an die platonische Philosophie, deren religiöser Zug erst jetzt voll zur Geltung kam, „edlere Naturen, deren Anschauung gleichzeitig durch Glauben oder Ahnung, Spekulation, ethisches Bedürfnis und ein hohes Bewußtsein der Menschenwürde bestimmt wurde, haben auch im späteren Altertum vorzugsweise im Platonismus Befriedigung gesucht und gefunden“ (Friedländer). Endlich haben hervorragende Vertreter des Stoizismus nach dieser Richtung gewirkt, niemand mehr als Posidonius (135—51 v. Chr.), der, Syrer von Geburt, die religiöse Stimmung mächtig vertiefte, dabei besonders eifrig den stoischen Weissagungsglauben verfocht und der Sterndeutung namentlich bei den Römern Eingang verschaffte, das alles zu wesentlicher Umwandlung der herkömmlichen seelischen Lage. Dazu gesellten sich starke einander mannigfach durchkreuzende Einflüsse des Orients, die uns gleich beschäftigen sollen; sie haben aber mehr auf die Römer als auf die Griechen gewirkt.

Wie auf griechischem Boden einzelne Denker die verschiedenen Elemente verbinden und eine religiöse Gesinnung mit der Festhaltung des Kulturbesitzes verschmelzen, das zeigt der feinsinnige, ernste und milde Plutarch (etwa 48—125 n. Chr.). Von den reli-

giösen Stimmungen auf der Höhe des griechischen Lebens jener Zeit gibt ein besonders anschauliches Bild sein Schriftchen über Isis und Osiris.

In dieser Bewegung zur Religion erscheint vor allem eine andere Stellung des Menschen zum Bösen. Galt dieses bisher den meisten griechischen Denkern als ein bloßes Nebenergebnis des Weltlaufs, und hatten namentlich die Stoiker größten Eifer daran gesetzt, es als einen bloßen Schein zu erweisen, so wird ihm jetzt ein selbständiges Wesen und eine weite Ausdehnung zuerkannt. Da nichts Böses geschehen könnte, wenn Gott aller Dinge Urquell wäre, so muß die Unvernunft der Welt ihren eigenen Ursprung haben; als solcher gilt, in Anknüpfung an Plato, der sinnliche Stoff mit seinem tiefen Dunkel. Nun erscheint er nicht mehr als dem Aufstieg des Lebens dienend, sondern als eine feindliche Macht, die das Weltall zerreißt. Die Wirklichkeit wird zum Schauplatz eines harten, ja unversöhnlichen Streites. Diesen Gegensatz des Alls teilt auch der Mensch, enthält doch sein Wesen einen schroffen Zwist von Geist und Sinnlichkeit. Je inniger das klassische Altertum Sinnliches und Geistiges verbunden und verschlungen hatte, desto stärker wird jetzt der Eifer der Scheidung. Ein Ekel an der immer lüsterner werdenden Sinnlichkeit scheint weite Kreise ergriffen zu haben, man kann sich nicht genug tun in der Strenge ihrer Verwerfung. Damit verändert sich auch das Wesen und die Stellung der Gottheit. Mit jener zwiespältigen Welt darf das vollkommene Reine sich nicht unmittelbar befassen, ihm gebührt eine weltüberlegene Hoheit, eine volle Jenseitigkeit, zugleich eine weite Erhebung über alle menschlichen Begriffe und Maße. Soll also die heißbegehrte Verbindung mit der Gottheit zustande kommen, so scheint der Durchschnittsmeinung nichts anderes übrig zu bleiben als eine Vermittlung durch Zwischenmächte übermenschlicher, aber untergöttlicher Art; die Lehre von den Dämonen, die den Untergrund uralten Volksglaubens hatte und auch von Plato herangezogen war, gewinnt jetzt eine ungeheure Macht und erregt immer mehr die Gemüter. Vom Wirken solcher Geister glaubt der Mensch sich durchgängig umfangen, sie scheinen ihm aber zunächst mehr übel- als wohlgesinnt, erst besondere Leistungen können sie uns gewinnen. In der Vorstellung der Menge sinkt das zu wüstem Zauberspuk, ein trüber Qualm des Aberglaubens verdüstert das Licht der Erkenntnis. Schrankenlos wogt die aufgeregte Stimmung, die Leidenschaften

des allein auf sein Glück bedachten Herzens verhindern eine Würdigung sachlicher Notwendigkeiten und drängen eine rationale Gestaltung des Daseins weit zurück. Dafür steigt ein religiöses Gefühlsleben auf. Jene Idee einer weltüberlegenen Gottheit gibt dem menschlichen Sinnen den Zug ins Weite und Ferne, den Charakter aufstrebender Sehnsucht, oft auch schwärmerischer Hoffnung; die nächste Welt sinkt zu einer bloßen Vorbereitung, einem Gleichnis einer höheren, dem gemeinen Auge verschleierten Wirklichkeit. Zugleich verstärkt sich die Abwendung von der Sinnlichkeit, ihre völlige Austreibung wird zur unerläßlichen Bedingung des höchsten Gutes, der Gemeinschaft mit Gott.

Inmitten aller Verschiebungen wahren die Denker aber darin die griechische Art, daß sie die Gemeinschaft mit der Gottheit als ein Erkennen der Gottheit verstehen; das Erkennen als den Kern des Geisteslebens zu schätzen, das haben die Griechen nie aufgegeben. Aber um das überweltliche Sein, das reine Sein, zu erfassen, hat das Erkennen sich selbst zu verändern. Zunächst scheint wenig Aussicht auf ein Gelingen; „für die Seelen der Menschen, die in Körpern und Leidenschaften stecken, gibt es kein Teilhaben an Gott, nur eine schwache Spur mag die Philosophie mit ihrem Denken erreichen" (Plutarch). Zuversichtlicher stimmt die Hoffnung, es möge das unseren Begriffen Unzugängliche sich einem unmittelbaren Schauen im Stande des „Enthusiasmus", der „Ekstase" erschließen. Dem Menschen, der alle eigene Tätigkeit einstellt und zum bloßen Gefäß der göttlichen Offenbarung wird, mag das göttliche Licht ungetrübt leuchten. Dies Licht erhellt auch die geschichtliche Religion, den „Mythus", und läßt darin tiefe Wahrheit erkennen. Denn wie der Regenbogen ein bunter Abglanz des Sonnenlichts auf dem dunklen Gewölk, so ist der Mythus ein Abglanz der göttlichen Vernunft in unserer Vorstellung (Plutarch). So kann auch der Gebildete die Volksreligion in Ehren halten; durchleuchtet er sie mit jener höheren Einsicht, so mag er die rechte Mitte zwischen dem Unglauben (*ἀθεότης*) und dem Aberglauben (*δεισιδαιμονία*) finden.

Demnach verbleibt auch in der religiösen Bewegung ein philosophisches Streben, und einzelne Individuen bringen Frömmigkeit und Wissensdrang zu vollem Einklang. Aber jenes Streben verengt sich dabei nicht nur stark, es leidet an einem harten Widerspruch des neuen Gehalts mit den alten Formen, die es noch nicht ab-

schütteln kann. Zu einer eigenen, völlig selbständigen Welt ist die neue Denkweise erst durch den Neuplatonismus oder vielmehr durch Plotin gelangt.

Bevor wir uns dahin wenden, sei in Kürze der Versuche gedacht, eine religiöse Philosophie mit Hilfe einer geschichtlichen Religion, nämlich des Judentums, auszubilden. In der Überlieferung des Judentums besaß die Religion weit mehr Macht und Geschlossenheit, sie brachte hier der Philosophie weit mehr Eigenbesitz entgegen. Mit dieser aber in einer Zeit, wo die griechische Kultur die Welt beherrschte, einen Ausgleich zu suchen, dazu trieb ebenso das eigene Bedürfnis des gebildeten Mannes, seinen Glauben vor dem Denken zu rechtfertigen, als das noch nicht durch blutige Niederwerfung ausgetriebene Verlangen, die väterliche Religion allen Völkern mitzuteilen. Die Führung liegt hier bei Philo von Alexandria (etwa 30 v. Chr. bis 50 n. Chr.). Denn er zuerst unternimmt es, den Glauben der Juden und die Weisheit der Griechen in ein Ganzes zu verschmelzen; ihm verbindet sich namentlich das stoische Ideal des weltüberlegenen Weisen mit dem alttestamentlichen des gottergebenen Gerechten; er betritt damit eine Bahn, auf der ihm Jahrhunderte und Jahrtausende gefolgt sind.

Bei der Verbindung der beiden Welten liefert das Judentum einen festen Bestand von Lehren, Sitten, Gebräuchen, eine geschichtliche Ansicht der Dinge, eine Gemeinschaft ethisch-religiöser Art, eine ins Innere gewandte Frömmigkeit; das Griechentum aber weite Begriffe, einen starken Zug vom Kleinmenschlichen zum All, mehr Verlangen nach Erkenntnis, mehr Freude am Schönen. In der Wechselwirkung wird das Jüdische erweitert und vergeistigt, das Griechische befestigt und seelisch vertieft; in der gemeinsamen Atmosphäre reiner Innerlichkeit haben sich viele Fäden von der einen Seite zur anderen gesponnen, sind manche feine und zarte Gedanken entsprungen.

Das Weltbild hat namentlich den Sinn und die Stellung der platonischen Ideen verändert. Dem Meister waren sie selbständige Weltmächte, bei Philo werden sie Gedanken des göttlichen Geistes; alle Vielheit wird nunmehr ein Werk der weltbeherrschenden Einheit. Auch das leitet große Bewegungen ein, daß die zwischen Gottheit und Menschheit vermittelnden Kräfte sich zur Einheit des „Logos“, des erstgeborenen Sohnes Gottes, zusammenfassen.

Wie das Weltbild, so wird auch die Lebensgestaltung ausschließ-

lich vom religiösen Probleme beherrscht, das Verlangen nach einer Befreiung vom Leid und Dunkel der Welt und nach einem vollkommenen Leben in Gott verdrängt alle andere Sorge. Die nähere Ausführung dieses Strebens erfährt starken Einfluß vom Judentum: wie der Gottesgedanke sich mehr ins Persönliche gestaltet, so wird auch das Verhältnis zur Gottheit weit inniger, der Begriff des Glaubens erwärmt sich zu dem eines persönlichen Vertrauens. Aber letzthin verbleibt die Herrschaft bei der griechischen Gedankenwelt. Denn den Hauptgegensatz der Wirklichkeit bildet bei Philo nicht der des Guten und Bösen, sondern der des Geistes und Stoffes, des Unsinnlichen und des Sinnlichen, des ewigen Seins und des flüchtigen Werdens; alle sinnlichen Dinge erscheinen ihm als befleckt, und alles als sündig, was immer am Werden teilhat. Das treibt das Verlangen nach Einigung mit der Gottheit auf den Weg der Mystik und der Ekstase, Philo ist „der erste Mystiker und Ekstatiker auf dem Boden spezifisch monotheistischer Frömmigkeit" (Bousset). Solche Erhebung der Seele auf eine weltüberlegene Höhe enthält einen Bruch mit der Weltumgebung und ein Gleichgültigwerden gegen alles, was in ihr vorgeht; so behauptet auch das geschichtliche Leben hier keinen selbständigen Wert. Aber zugleich erweist sich die jüdische Denkart in ausgeprägten Zügen. Wohl versteht auch Philo seine eigene Lehre als eine esoterische, und er richtet sie nicht an die Menge, aber er löst den einzelnen bei weitem nicht mit der Schroffheit der griechischen Denker von der übrigen Menschheit ab, auch in der Scheidung bleibt er auf eine Verbindung bedacht. Da der Mensch nicht in einer Wüste lebt, so verachte er auch die anderen nicht; man hat sich, so meint der Denker, nicht nur um das Sein, sondern auch um den Schein zu kümmern. Weiter findet sich hier der Gedanke einer moralischen Solidarität aller derer, die das gemeinsame Verhältnis zu Gott zu einer Gemeinde verbindet; das Tun und das Leiden des einen kann auch die anderen fördern; der Weise erscheint nicht nur als eine Stütze, sondern auch als eine Sühne, ein Lösegeld (*λύτρον*) für die Schlechten. Inmitten der jüdischen Überlieferung aber entdeckt Philo vielfache Andeutungen und Anknüpfungen für die von ihm als höchstes Gut erstrebte mystische Einigung mit Gott. Daß bei dieser alle besonderen Eigenschaften vor der Einheit des reinen Seins verschwinden, das deutet ihm die Forderung des Gesetzes an, der Hohepriester habe beim Eintritt in das Allerheiligste alle Pracht-

gewänder abzulegen und sich mit einfachem Linnen zu bekleiden. Die Notwendigkeit eines Erlöschens alles bewußten Geisteslebens aber, wenn Gott zum Menschen spricht, verkünden ihm die Worte der Genesis: „Als die Sonne untergegangen war, da erschien Gott dem Abraham".

Es war aber eine solche Verbindung der verschiedenen Welten nicht erreichbar ohne ein Hilfsmittel, das die Gegensätze milderte und den Zusammenstoß linderte. Das ist die allegorische Deutung der religiösen Überlieferung mit ihrer Überzeugung, daß dem Wortlaut ein geistiger Sinn innewohnt, den erst tiefere Einsicht heraushebt. Dieses Verfahren war keineswegs völlig neu. Schon Plato und Aristoteles hatten es bisweilen verwandt, um ihre Lehren dem Volksglauben anzunähern, und die Stoiker hatten durchgängig den Mythus in dieser Weise behandelt. Wichtiger und folgenreicher aber wurde die Sache da, wo die Religion eine feste Überlieferung und einen geschlossenen Lehrgehalt bot, wo daher ihr Zusammenstoß mit der Philosophie eine ernstliche Spannung erzeugte. Die allegorische Deutung wird nunmehr zum Hauptmittel der Versöhnung, ja mit ihrer Ausgleichung individueller Freiheit und gemeinsamer Ordnung, philosophischer Forschung und geschichtlicher Überlieferung wirkt sie tief auf das Ganze der Lebensstimmung. Der Buchstabe der Überlieferung wird nicht angetastet, er bleibt die unverbrüchliche Norm. Aber die Freiheit der Deutung erlaubt der Philosophie aus ihm alles zu machen, was sie für nötig erachtet; alle Härte und Schwere verschwindet, alle methodische Strenge weicht dem freien Fluge der Phantasie. Indem dabei Gegenwart und Vergangenheit, Zeit und Ewigkeit, Stimmung und Tatbestand unablässig ineinander spielen und sich gegenseitig verwandeln, entsteht ein geheimnisvolles Dämmerlicht, ja eine traumhafte Art des Lebens. Diese weiche und träumerische Art behauptet sich durch das Mittelalter hindurch und hat ihren Zauber noch immer nicht völlig eingebüßt.

Philo wurde oft überschätzt, hüten wir uns ihn zu unterschätzen. Gewiß war er kein Denker ersten Ranges, er schuf kein eigenes Gedankenreich. Innerhalb dieser Schranke aber bedeutet seine Leistung viel. Ohne eine innere Weite und viel seelische Tiefe, auch ohne eine eifrige Lebensarbeit hätte er nicht die beiden Welten umspannen und in fruchtbare Wechselwirkung bringen können, zwischen denen sich damals das geistige Leben bewegte, und die eine

bleibende Bedeutung haben; vielleicht ist sein Hauptproblem nur ein Fall eines weiteren Problems, das auch wir nicht abweisen können.

Das Bild des ausgehenden Altertums wäre unvollständig, würde nicht auch der starken Wirkungen gedacht, die um jene Zeit die heidnischen Religionen des Orients auf den Westen übten. Das eigentliche Griechenland ward aus verschiedenen Gründen weniger davon berührt: mit Kleinasien bestand von alters her manche Verbindung und Ausgleichung, dann hatte Griechenland ein eigenes Mysterienwesen ausgebildet, ferner widerstrebte der künstlerische und maßvolle Sinn dieses Volkes der naturalistischen Roheit und dem wilden Ungestüm, den die meisten asiatischen Kulte von Haus aus besaßen und den sie nie ganz überwinden konnten, endlich fand hier das Christentum früh eine weite Verbreitung. Auf die Römer aber wirkten diese Kulte mit voller Frische und Kraft, sie bewältigten die anfänglich widerstrebenden Gemüter um so mehr, je weniger die überkommene Staatsreligion mit ihrer trocknen politischen Zweckmäßigkeit den seelischen Bedürfnissen dieser Zeit genügte. Dabei erfuhren die Religionen selbst bei der Ablösung von ihrer Heimat eine innere Umwandlung, der naturalistische Ausgangspunkt wich zurück, aus den Riten und Kulten hob sich immer mehr ein geistiger Gehalt und eine moralische Wirkung hervor, auch strebten mehr und mehr die verschiedenen Bewegungen zusammen, so daß eine gemeinsame Atmosphäre entstand, ja sich gewisse Züge einer universalen Weltreligion entfalteten. Überall erscheint ein stürmisches Verlangen nach einem neuen Leben, einem engeren Verhältnis zur Gottheit, einer Rettung der Seele zu ewiger Seligkeit, einer dafür notwendigen Entsühnung und sittlichen Läuterung. Solcher Einfluß der orientalischen Religionen auf den Westen Europas beginnt schon im zweiten Jahrhundert v. Chr., er wächst unablässig, er vertieft sich namentlich im zweiten Jahrhundert n. Chr. und erreicht im dritten seine größte Stärke. Die einzelnen Strömungen dieser merkwürdigen Bewegung treten uns namentlich in den ausgezeichneten Forschungen Cumonts sowohl in ihren Unterschieden als in ihrem zeitlichen Nacheinander deutlich vor Augen; ihnen soll unsere Darstellung folgen.

Zuerst wirkte auf den römischen Westen der phrygische Kult der „Großen Mutter“, einer Personifizierung der zeugenden Kraft der Natur; in den Mysterien der Kybele und des Attis, der getötet und wiederbelebt wird, wird der Gläubige zum Miterleben tief-

sten Schmerzes und höchster Freude aufgefordert, zugleich aber der Gottheit unvergleichlich inniger verbunden als in der herkömmlichen römischen Religion. „Die Götter des Orients leiden und sterben, um nachher wieder aufzuerstehen“ (Cumont). In die Religion der Römer kam damit mehr Sinnlichkeit und mehr Farbenfreude, zugleich auch mehr Aufregung und wilde Leidenschaft.

Zu gleicher Erregung, ja Aufwühlung entgegengesetzter Gefühle, aber in edlerer Form, wirkten etwas später von Ägypten aus die Mysterien der Isis und des Serapis, auch hier der schmerzlichste Verlust und der seligste Wiedergewinn. Hier erhielt nicht nur das Ritual einen besonderen Glanz, sondern es nahm überhaupt die Religion die ganze Seele des Menschen ein, das ganze Leben wurde zur Vorbereitung eines Jenseits, und es gewann dabei der Gedanke der Unsterblichkeit, der Gedanke eines Weiterlebens in vollster Kraft, mit Leib und Seele, eine Eindringlichkeit und eine Anschaulichkeit, wie nie zuvor in der alten Welt.

Dann kam der Einfluß syrischer Kulte, deren Hintergrund das babylonische Weltbild war. Göttliches und Menschliches tritt hier gemäß semitischer Art weiter auseinander, und der Gottheit wird eine schrankenlose Allmacht zuerkannt. Aber zugleich verstärken sich die Ideen der Reinheit und der Heiligkeit; der Unsterblichkeitsgedanke aber verbindet sich hier mit der astronomischen Vorstellung vom Weltgebäude, und die Seligkeit erscheint nun zuerst als ein Aufstieg der Seele nach oben, als eine Erhebung zu lichten Höhen. Auch dahin wirkt die Astronomie, die Welt als ein zusammenhängendes Ganzes zu fassen, dessen einzelne Glieder durch ständige Wechselwirkung verbunden sind. Daraus erwuchs eine Wendung zur Weissagekunst und zum Zauberwesen, aber auch der Gedanke einer Einheit des göttlichen Wesens, als dessen Verkörperung hier die leuchtende Sonne galt.

Zuletzt kam von Persien aus der Mithraskult und drängte gegen den Schluß des Altertums alle anderen Kulte zurück. Den Ausgangspunkt bildete hier ein ethischer Dualismus, der den Menschen zu unablässigem Kampf für den Sieg des Guten aufrief, ihn mit eigenem Handeln an einem großen Weltdrama teilnehmen ließ und sein Wollen in äußerste Spannung versetzte. Da zugleich hier über den endgültigen Sieg des Guten kein Zweifel bestand, ja eine völlige Wiederherstellung aller Dinge verkündigt wurde, so verband sich mit gespannter Tätigkeit eine feste und freu-

dige Zuversicht. Es ist begreiflich, daß eine solche Religion mit ihrer männlichen Art bei den Römern, namentlich in ihren Heeren, leichten Eingang fand und die Gemüter mächtig fortriß.

So setzen diese verschiedenen Religionen den Gesamtumfang des Seelenlebens in starke Bewegung: die ganze Stufenleiter der Gefühle wird erregt, die Sinnlichkeit findet ihr volles Recht, die Phantasie zieht weiteste Kreise, aber auch dem Wollen und Handeln werden hohe Ziele gesteckt; durch alles zusammen wird das menschliche Leben unsichtbaren Zusammenhängen eingefügt, unser Dasein von einem Reiche des Glaubens her beleuchtet und gelenkt. Näher und sicherer als alle Sinnlichkeit war dieser Zeit die übersinnliche Welt als die geistige Heimat des Menschen. Eins jedenfalls lehrt diese Bewegung mit unwidersprechlicher Klarheit: dieses nämlich, daß die Wendung zur Religion, die noch heute so große Macht übt, nicht ein bloßer Überrest dunkler Anfänge ist, sondern daß sie aus eigenen Erfahrungen des geistigen Lebens hervorging und seiner Rettung dienen wollte. Freilich hatte alles, was sich bisher davon zeigte, eine bemessene Grenze: alle gegenseitige Annäherung und alle Verschmelzung der Religionen ergab noch keine allumfassende und durchgebildete Gedankenwelt, mit deren Hilfe die Wendung zur Religion den Menschen wesentlich umgestalten und ihm ein neues Leben eröffnen konnte. Dieses zu leisten blieb dem griechischen Geiste vorbehalten, noch einmal erweist er, nun aber zum letztenmal, in Plotin seine wunderbare Überlegenheit.

b. Plotin.

α. Einleitendes.

In der ganzen Reihe der großen Denker gibt es keinen, dessen Beurteilung die Geister so sehr entzweit hat und immerfort noch entzweit, als Plotin, das Haupt des Neuplatonismus (204/5—270). So sehr verläuft bei ihm das Große in Angreifbares, ja Verfehltes, daß sich fast überall eine einfache Zustimmung verbietet; auch durchdringt das ganze System ein unausgeglichener Widerspruch, der Widerspruch einer zu schwindelnder Höhe aufklimmenden Abstraktion und eines in sich selbst vertieften Gefühls. Steht daher Plotin, auf die fertige Leistung angesehen, hinter den anderen großen Denkern weit zurück, so wird ihn den Besten zugesellen, wer zu den seine Arbeit treibenden Kräften vordringt und seinen

Einfluß auf das Ganze des Lebens verfolgt. Denn alsdann erscheinen oft hinter höchst bedenklichen Sätzen neue und fruchtbare Grundwahrheiten, ja selbst der Irrtum wird bisweilen zum Hebel wertvoller Einsicht. Das Vermögen unmittelbaren Schauens bildet die wahre Größe Plotins, nirgends aber zeigt es sich mehr als bei dem Lebensbilde. Die durchdringende Belebung, die von diesem Denker ausgeht, verdient um so höhere Achtung, je deutlicher die Ungunst der Zeitumgebung vor Augen steht; diese mußte durchgängig den Forscher hemmen und weniger das Wahre und Wertvolle seiner Leistung als das Gewagte und Verfehlte zur Wirkung bringen. Es gibt kein glänzenderes Zeugnis für die Kraft des griechischen Geistes, als daß er sich aus so verworrener und gedrückter Zeit auf solche Höhe der Weltbetrachtung zu erheben vermochte. Auch hat die hier eröffnete Gedankenwelt auf die Menschheit tief gewirkt; vieles entspringt an dieser Stelle und zeigt die volle Frische und Klarheit des Beginns, was durch Jahrtausende die Menschheit bewegt und auch starke Geister bezwungen hat. Namentlich in der Wirkung auf die Lebensstimmung wird Plotin von keinem anderen erreicht, hier bildet er die Grenze zweier Welten.

Geschichtlich angesehen, erscheint seine Arbeit zunächst als eine Weiterführung und Vollendung der weltflüchtigen Bewegung, die, unterstützt durch orientalische Einflüsse, das spätere Altertum immer ausschließlicher einnahm. Aber hier erst wird jene stark genug, um den Kern der Wirklichkeit umzubilden und ein selbständiges Weltbild hervorzubringen. Die Religion selbst wird dabei wesentlich verändert und veredelt. Bis dahin war ihre Hauptsorge das Glück des einzelnen Menschen; um ihn von unerträglicher Not zu voller Seligkeit zu führen, ward eine jenseitige Ordnung zur Hilfe gerufen. Bei Plotin hingegen weicht alles Haften an der Kleinheit und Enge des Individuums einem glühenden Verlangen nach einem neuen Leben aus der Unendlichkeit selbst, aus einem weiteren und echteren Sein. Statt des Menschen wird nunmehr das All oder vielmehr die Gottheit zum beherrschenden Mittelpunkt des Lebens. Zugleich wird alle Kraft dafür eingesetzt, die Kluft zwischen Mensch und Welt, zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden, die im späteren Altertum das Denken beherrschte; sie wird überwunden durch ein Versetzen aller Wirklichkeit in eine Innerlichkeit des Geistes, durch ein Umspannen aller Gegensätze mit einem Welt-

prozeß, der alles aus sich hervortreibt und alles in sich zurücknimmt, inmitten aller Bewegung aber unwandelbar in sich selber ruht.

Plotins Streben geht vornehmlich dahin, durch eine Zusammenfassung und Verinnerlichung aller großen Leistung die griechische Kultur zu befestigen und allem feindlichen Ansturm überlegen zu machen. Was immer dafür dienlich scheint, wird herangezogen, alle irgendwie gesinnungsverwandten Systeme verbinden sich zu gemeinsamem Werk. Das eigentümlich Griechische regt sich wieder mehr, ja manche eigentümlich griechische Überzeugung wird erst hier völlig durchgebildet. Aber bei durchaus veränderter Weltlage und Lebensstimmung wirkt, wie sich zeigen wird, die äußerste Anspannung zur Zerstörung; in stürmischen Bewegungen wird die griechische Art bei den Griechen selbst aufgelöst und durch ihren letzten großen Denker eine neue Epoche eingeleitet. — Das gerade Gegenteil erfährt das Christentum. Zu ihm stand Plotins Bewußtsein feindlich, und sein Angriff war um so bedrohlicher, weil er auf dem Gebiete der eigenen Stärke, in dem der Religion, erfolgte. In Wahrheit verdankt ihm das Christentum die wertvollste Förderung, indem es der Gedankenwelt des Denkers nicht nur im einzelnen vieles entuahm, sondern erst in ihr für seine Innerlichkeit und seine neue Welt eine sicher begründende Tiefe fand. Augustin ausgenommen, hat kein Denker auf das alte Christentum mehr gewirkt als Plotin, die weitere Geschichte des Christentums ist unverständlich ohne den Neuplatonismus. So hat Plotin besonders stark den tragischen Widerspruch des Wollens und des Vollbringens erfahren, den das menschliche Geschick nicht selten zeigt: was er mit Einsetzung seiner ganzen Kraft fördern wollte, hat er zerstört, was er zerstören wollte, gefördert.

β. Die Grundlegung der Weltanschauung.

Plotin strebt mit aller Glut und Kraft über das nächste Dasein hinaus, um jenseits seiner Unstetigkeit und Unlauterkeit Gott und das höchste Gut zu suchen. Der Begriff der Jenseitigkeit wird aufs äußerste gesteigert, besonders die Schule schwelgt in dem Begriff des Überweltlichen, der einem alten Griechen ebenso wunderlich vorkommen mußte, wie einem Christen der eines Übergöttlichen. Der Anschluß an die Zeitstimmung ist unverkennbar, aber was dort eine Sache subjektiven Gefühles, moralisch-religiöser Sehnsucht

blieb, das erhält bei Plotin eine feste Begründung durch die Denkarbeit, durch eine wissenschaftliche Lehre vom Kern der Wirklichkeit. In Anknüpfung an Plato, aber das Empfangene weiterführend, entwickelt er die Lehre, daß nur das eigenschaftslos gedachte Sein eine echte Wirklichkeit bildet, das Sein, das gar nichts anderes ist als Sein, das darum allem vorangeht und alles in sich trägt. Jede nähere Bestimmung gilt hier als etwas, das hinzukommt und herabzieht, jeder Schritt zum anschaulichen Dasein scheint vom Grunde der Dinge zu entfernen. Weil unser Denken in seinem Aufsteigen zu immer allgemeineren Größen den Begriff eines völlig eigenschaftslosen Seins zum Schlußpunkt hat, so erscheint hier — als wären die Erzeugnisse des zur Allgemeinheit aufsteigenden Denkens selbständige Wesen — das reine Sein als die Wurzel aller Dinge, der Urbestand aller Wirklichkeit. Zugleich ist klar, daß es sich nur im Gegensatz zur Welt der Erfahrung aufsuchen und begründen läßt.

Da es aber bei solcher Überlegenheit zugleich den echten Kern, den ausschließlichen Grundgehalt der Dinge bilden soll, so entsteht eine verwickelte und widerspruchsvolle Lage. Das unmittelbar Vorhandene ist nicht das wahre Sein der Dinge, vielmehr liegt zwischen Dasein und Wesen ein weiter Abstand, ja eine scheinbar unüberwindliche Kluft; sie kann sich nicht schließen ohne eingreifende Wandlungen des ersten Anblicks der Welt, ohne einen völligen Neubau der Wirklichkeit.

Nun aber wird — das ist ein Hauptgedanke Plotins — das reine Sein der Gottheit gleichgesetzt; zum reinen Sein gelangen, das heißt zugleich die Tiefen der Gottheit gewinnen. So wird die Spekulation zur Religion, und der Sieg der logischen Abstraktion vermag zugleich das Verlangen des glücksdurstigen Gefühls zu stillen. Damit überträgt sich auch der Gegensatz von reinem Sein und bunter Erscheinung in seiner ganzen Schroffheit auf das Verhältnis von Gott und Welt. Einerseits befindet sich Gott in unnahbarer Ferne, jenseits aller Worte und Begriffe; andererseits bildet er, als das allein echte Sein, das Allgegenwärtige und Allernächste, ist er uns in Wahrheit näher als unser eigenes, nur der Erscheinungswelt angehöriges Selbst. So wird die Gottheit zugleich möglichst nahe- und möglichst ferngerückt. Schon das zeigt den unklassischen Charakter dieser Weltanschauung, ihr Schweben zwischen Gegensätzen, die sie nicht überwinden kann, ja kaum überwinden will.

Immerhin kann die Spannung nicht solche Schroffheit behalten,

das Verhältnis von Gott und Welt, von Wesen und Dasein fordert irgendwelche Klärung. Plotin möchte nun — den Widerspruch weniger lösend als verbergend — der Welt neben Gott ein gewisses Sein, aber ein geringeres und völlig auf ihn angewiesenes zuerkennen. Er entwickelt in Ausführung einer altgriechischen und echtplatonischen Überzeugung die Lehre, daß wie alles Sein, so vornehmlich das höchste Sein von Natur den Drang enthält, etwas sich Ähnliches zu erzeugen, eine möglichst vollkommene Darstellung seiner selbst hervorzubringen, nicht zu irgendwelchem Zweck, am wenigsten einem selbstischen Zweck, sondern als naturgemäßen Erweis der ihm innewohnenden Güte. Da aber das Erzeugnis den Zeugungsdrang mitempfängt, so pflanzt die Bewegung sich weiter und weiter fort, Stufe fügt sich damit zu Stufe, bis das Nichtsein das Sein zu überwiegen droht und damit der Fortgang ein Ende findet.

Demnach verwandelt sich das All aus einem bloßen Nebeneinander in ein Nacheinander, es entsteht eine Kette des Lebens, ein absteigendes Stufenreich. Jede folgende Stufe ist geringer als die frühere, denn — so meint Plotin mit den meisten griechischen Denkern — das Vollkommene kann nicht aus dem Unvollkommenen stammen, das Abbild das Urbild nie ganz erreichen, stets geht das Höhere dem Niederen voran. Aber alle spätere Bildung bleibt in Zusammenhang mit dem göttlichen Ursprung; was irgend wirklich, das ist guter, ja göttlicher Art. Das Niedere strebt aber kraft solcher inneren Verwandtschaft mit dem Höheren zum Ursprung zurück; so geht auch von ihm eine Bewegung durch das All, so daß ein Kreislauf des Geschehens die ganze Wirklichkeit umschlingt. Diese Bewegung ist nicht zeitlicher Art, nicht ein Nacheinander der einzelnen Stufen, sondern eine zeitlose Folge des Wesens und Wertes, ein ewiges Werden der Welt aus Gott. Eine Verschiedenheit der Zeiten besteht nur insofern, als Plotin — mit fast allen griechischen Philosophen — im Gebiet der Erscheinung eine unendliche Reihe gleichartiger Weltperioden lehrt. Jenseits alles Wechsels aber beharrt, selbst unbewegt, obschon aller Bewegung Quell, in weltüberlegener Hoheit das ewige Sein. Mannigfache Bilder aus der sinnlichen Welt möchten begreiflich machen, wie alles gänzlich an dem Einen hängt und doch die Vielheit eine gewisse Selbständigkeit bewahrt, wie das Ursein alle Fülle des Lebens erzeugt, ohne dabei sich selbst zu verlassen. Vornehmlich dient diesem neuen Gedanken das alte Lieblingsbild der griechischen Denker: das Licht, das bei sich ver-

bleibt und zugleich die Welt durchleuchtet, das aber im Ausstrahlen nach und nach kraftloser wird; auch die Vorstellung vom Ausfließen aus einem Quell, sowie vom Hervorgehen aus dem Samen wird gern zur Erläuterung verwandt. Mögen diese Bilder den Widerspruch der Sache kaum verdecken, sie alle vertreten die Überzeugung, daß das Alleben mit innerer Notwendigkeit verläuft, kein Werk freien Handelns und bewußter Überlegung bildet, auch daß der Weltprozeß nichts will und nichts bedeutet außer der eigenen Bewegung, dem eigenen Sein.

In solchen Bildern und Lehren erscheint ein sehnliches Verlangen nach Unterordnung aller Mannigfaltigkeit unter eine beherrschende Einheit, nach Erhöhung des menschlichen Daseins zu einem kosmischen, ja göttlichen Leben; die kräftige Durchführung dessen bedeutet eine Wendung weltgeschichtlicher Art. Einen festen Zusammenhang der Wirklichkeit hatte die griechische Philosophie von jeher gelehrt und dem Menschen eine Einfügung in das All geboten. Aber das Teilhaben an der Welt war noch kein Besitzen der Welt, im tiefsten Grunde führte der einzelne sein besonderes Leben. Jetzt aber wird eine allumfassende, alldurchdringende Einheit zur Quelle des gesamten Lebens, jeder Punkt wird innerlich damit verbunden, alles Einzelwesen hat daraus zu schöpfen; sich davon absondern heißt völliger Nichtigkeit verfallen. So werden die engen Kreise gesprengt, ein einziges Allleben durchflutet die unermeßliche Weite. Es ist aber dies Alleben ganz und gar göttlicher Art; mögen wir das Gute jenseits der Welt, mögen wir es in ihr suchen, immer kommen wir auf Gott, alle verschiedenen Lebensbahnen sind nur verschiedene Wege zu Gott, in allen besonderen Gebieten hat Wert nur ihr Zeugnis von Gott.

So entsteht hier zuerst eine religiöse Lebensführung auf philosophischem Grunde, eine religiöse Gedankenwelt, ein religiöses Kultursystem. Es scheidet sich aber das Leben in zwei Hauptäste gemäß der Überzeugung, daß das göttliche Wesen in zwiefacher Art wirksam und zugänglich ist: unmittelbar in weltüberlegener Hoheit, mittelbar im ganzen All nach den Graden seiner Abstufung. Daraus ergeben sich verschiedene, wenn auch verwandte Wirklichkeiten und Lebensformen. Das Suchen der Gottheit in der Welt folgt der Idee einer durchgehenden Ordnung und Abstufung. Jedes Einzelwesen hat seine feste Stelle, an dieser und nur an dieser empfängt es seinen Anteil am wesenhaften Sein und am vollkommenen

Leben; es empfängt dies Leben durch eine Mitteilung der nächsthöheren Stufe, um es von sich aus weiterzuleiten, es vermag nichts, ja es ist nichts außer diesem Zusammenhange. Das ist der philosophische Grundgedanke der Hierarchie, aber auch der Ursprung eines großartigen künstlerischen Weltbilds, bei dem „die Kräfte auf- und niedersteigen und sich die goldenen Eimer reichen".

Gegenüber dieser Gedankenrichtung wirkt die andere der unmittelbaren Eröffnung Gottes jenseits der Welt der Vielheit in einem Reiche, wo alles Abbild aufhört und das Urbild alles ist. Erst in solcher Weltüberlegenheit offenbart sich der tiefste Grund des Seins und die Fülle der Seligkeit. Mit der Mannigfaltigkeit verschwindet auch alle Vermittlung, unmittelbar ist Gott hier alles in allem. Das ist die Welt der Mystik, ein Gegenstück sowohl als eine Ergänzung der hierarchischen Ordnung.

γ. Der nähere Inhalt von Welt und Menschenleben.

Die nähere Ausführung der Welt Plotins enthält verschiedene Gedankenreihen, die sich ganz kaum entwirren lassen. Zunächst folgt er den Bahnen des Platonismus, indem er in Stoff und Form den Hauptgegensatz der Welt und im Bilden und Gestalten den Kern des Lebens erblickt. Auch hier behauptet sich damit die künstlerische Denkart des Griechentums und die weltbeherrschende Macht der Schönheit. Eine echtgriechische Überzeugung bekunden die Worte Plotins: „Das Häßliche ist Gott wie der Natur fremd und feindlich." Aber zugleich erfüllt ihn ein tiefer Widerwille gegen den sinnlichen Stoff, der uns fesselt und herabzieht. Er gilt als gänzlich vernunftlos und aller Gestaltung bar, als etwas Rohes und Tierisches; er scheint — in einem Nachklang der alten Lehre vom Chaos — ein Erzeugnis einer uranfänglichen, ungöttlichen Natur. Ein solcher Stoff hat keinen Platz in einer gotterfüllten Welt; so zerreißt der Zusammenhang der Wirklichkeit, und es entstehen zwei Welten, die eine der bei sich selbst befindlichen, reingeistigen Innerlichkeit, die andere des in den Stoff gesunkenen und der Sinnlichkeit verketteten niederen Seelenlebens. Zugleich wird zur Pflicht, beide Welten mit denkbarster Schärfe zu scheiden. Das Sinnliche dünkt nicht etwa in besonderen Arten und Auswüchsen, sondern mit seinem ganzen Wesen und in jeder Gestalt verwerflich; die Sinnlichkeit als solche wird zur drückenden Hemmung und Last. Die Weltflucht,

d. h. die Flucht aus dem sinnlichen Dasein, läßt sich nicht tiefer begründen, als es hier geschehen ist. Aber Plotin bleibt viel zu sehr Grieche und Künstler, um mit der Sinnlichkeit allen und jeden Stoff und zugleich die Darstellung der Form im Stoffe aufzugeben. So wird ein Begriff des Stoffes von allem Sinnlichen abgelöst und in die unsinnliche Welt aufgenommen. Auch sie enthält einen Gegensatz von Formgeben und Formempfangen; der „intelligible" Stoff bezeichnet das noch Unbestimmte, die bloße Möglichkeit, welche die nähere Gestaltung erst erwartet. So flüchtet sich hier mit den anderen Idealen der griechischen Welt auch das künstlerische Bilden in ein übersinnliches Reich.

Je schärfer sich aber eine höhere Welt von dem groben und dunklen Stoffe scheidet, desto reiner entwickelt sie den Charakter reiner Geistigkeit. Die Einmengung sinnlicher Vorstellungen, welche die klassischen Systeme durchdringt, wird hier, wenn auch nicht ganz überwunden, so doch sehr gemindert; es arbeiten sich Begriffe heraus, die oft als der Neuzeit eigentümlich gelten, so der Begriff des reinen Beisichseins der Seele und ihrer strengen, aller Zusammensetzung überlegenen Einheit. Dem verschärften Begriff des Geisteslebens entspricht eine vollere Unabhängigkeit, ja die Erhöhung zu einer eigenen Welt. Die Innerlichkeit bedeutet nicht mehr einen besonderen Kreis neben den übrigen Dingen, sondern mit überlegener Kraft zieht sie alles an sich und wächst zu einer vollen, selbstgenugsamen Wirklichkeit. Zugleich beginnt eine Verschiebung aller Größen ins Unsinnliche, Lebendige, Innerliche. Hier wird es voller Ernst mit der Verwandlung der Ideen in reingeistige Größen, die Zeit gilt als ein Erzeugnis der an sich zeitlosen Seele, auch der Raum scheint vom Geist aus entworfen. Nun ist der Lebensprozeß nicht mehr wie früher ein Verkehren mit einer draußenbefindlichen, wenn auch wesensverwandten Wirklichkeit, er wird eine Bewegung völlig innerhalb des Geistes. Im Innern liegen seine Aufgaben und seine Leistungen, hier beginnt und hier endet sein Wirken.

Mit solcher Umwandlung entwächst das Innenleben der nächsten seelischen Lebensform, zum Reich des Bewußten gesellen sich die Reiche des Überbewußten und des Unterbewußten. So entstehen die drei Gebiete des Geistes, der Seele, der Natur, sie alle Stufen des weltbildenden Innenlebens. Das Niedere wird dabei vom Höheren umfaßt und getragen, die Natur von der Seele, die Seele

vom Geist, der Geist vom göttlichen Sein. Daher befindet sich nicht die Seele im Leibe, sondern der Leib in der Seele.

Über den allgemeinen Begriff des Innenlebens aber drängt es Plotin hinaus zu einer allesbeherrschenden Haupttätigkeit. Er findet sie mit der altgriechischen Überzeugung im Denken und Erkennen. Ja, erst er entwickelt diese in ihre äußerste Konsequenz, indem er alles geistige Sein auf das Denken zurückführt und auch die Stufen des Alls in Stufen des Denkens verwandelt. Wohl unterscheidet auch Plotin mit Aristoteles drei Haupttätigkeiten: Erkennen (*θεωρεῖν*), Handeln (*πράττειν*), künstlerisches Schaffen (*ποιεῖν*). Aber ein wahrhaftiges Leben gewährt nach ihm nur das Denken, das Schaffen ist von diesem untrennbar, da es darin sein Wesen hat, ein Sein mit Gedanken zu erfüllen; das Handeln dagegen wird tief herabgesetzt. Nur als Anwendung der Theorie hat es einigen Wert, sonst ist es ein bloßer Schatten, mit dem sich befassen mag, wer zur Theorie nicht taugt. Aber dieser Anspruch auf eine volle Selbstherrlichkeit verwickelt das Denken in die gefährlichste innere Krise. Um allein auf sich selbst zu stehen und aus eigenem Vermögen Wahrheit zu schöpfen, muß es ganz und gar den Gegenstand an sich ziehen, darf es zwischen sich und ihm nicht den mindesten Abstand dulden. Daher genügt nicht mehr die Vorstellung der klassischen Zeit von einer Wesensverwandtschaft zwischen Denken und Sein, da sie die Einheit nicht hinreichend sichert und die Spaltung nicht völlig aufhebt. Letzthin darf das Denken den Gegenstand gar nicht von sich selbst unterscheiden und ihn sich als etwas anderes entgegensetzen, es muß unmittelbar und ganz mit ihm zusammenfallen. Ist es dann aber noch ein gegenständliches Erkennen im alten Sinne? In Wahrheit verliert es mit der Aufhebung alles Unterschiedes von Erkennendem und Erkanntem alle deutliche Abgrenzung, alle klare Form, allen greifbaren Inhalt; als unmittelbare Einigung mit den Dingen schlägt es um in ein Wogen und Wallen der Seele, ein formloses Fühlen, eine unfaßbare Stimmung. So zerstört der Intellektualismus in seiner Überspannung sich selbst. Sahen wir vorher das künstlerische Ideal sich zu einem übersinnlichen Reiche flüchten, so kann das Erkennen sich hier nur halten, indem es aufhört, eigentliches Erkennen zu sein. Demnach treibt die veränderte Weltlage das griechische Leben dazu, seine eigenen Voraussetzungen aufzugeben und die Zusammenhänge zu zerstören, aus denen es erwachsen war. Mag es inmitten der Auf-

lösung auf neue Bahnen führen und noch im Untergange seine Größe erweisen, das Eigentümliche der antiken Lebensführung, ihre Klarheit und ihre Plastik ist aufgegeben; auf dem eigenen Boden der griechischen Philosophie steigt das moderne Ideal freischwebender Stimmung auf.

Was aber bedeutet in diesem All der Mensch, und welche Aufgabe hat sein Leben? Er erhält hier kein besonderes Gebiet und keine eigentümliche Arbeit zugewiesen; das Leben mit seinesgleichen, der gesellschaftliche Kreis, wird ganz zurückgestellt. Unser Dasein empfängt seinen Inhalt gänzlich vom All und hängt völlig am Geschick des Ganzen; das aber gibt dem Menschen eine eigentümliche Größe, daß er die Unendlichkeit des Alls mit allen Stufen und Bewegungen innerlich mitzuerleben vermag. Er heißt ein „Mikrokosmos" in einem weit ausgeprägteren Sinne als bei den älteren Forschern. Denn früher, z. B. bei Aristoteles, besagte jener Ausdruck nicht mehr als ein Teilhaben des Menschen an allen Elementen und Kräften der Welt; jetzt dagegen bezeichnet er unser Vermögen, das ganze All innerlich aufzunehmen und als unser eigenes Selbst zu besitzen. Das ergibt eine unvergleichlich höhere Schätzung unserer Seele. Sie ist gleichen Wesens mit Gott (*ὁμοούσιος*, derselbe Ausdruck, den das christliche Dogma für Christus verwendet) und daher ewiger und unbegrenzter Natur. „Die Seele ist vieles und alles, sowohl was oben als was unten ist, soweit sich das Leben erstreckt." Und wir sind jeder ein selbständiges Gedankenreich, eine „intelligible" Welt (*κόσμος νοητός*). Nahe liegt hier der moderne Gedanke einer Entwicklung individuell verschiedener Welten und damit eines unvergleichlichen Wertes des einzelnen Individuums, um so mehr, da Plotin die Verschiedenheit aller einzelnen innerhalb eines großen Weltjahres lehrt. Aber er ist viel zu erfüllt und entzückt von dem Gedanken, daß jeder von uns das unermeßliche All als Eigenbesitz erlebt, um der Verschiedenheit der Individuen nachzugehen. Sie hätte auch leicht einen Widerspruch mit seiner Grundüberzeugung von der alleinigen Realität des Allgemeinen ergeben.

Mit dem All teilt der Mensch den Gegensatz eines reingeistigen und eines zur Sinnlichkeit gesunkenen Seins. Unsere Seele ist von der reinen Geistigkeit abgefallen und mit einem Körper behaftet; das verstrickt sie in alle Dunkelheiten und Mühen der Sinnlichkeit, durch eine Reihe von Geburten muß sie wandern und

wandern, bis eine völlige Läuterung sie zur Ideenwelt zurückführt. So wird zur ersten Aufgabe und zur Grundbedingung alles weiteren Tuns die Ablösung von der Sinnlichkeit; es gilt eine ernste und schwere Arbeit, eine Ausrottung alles dessen, was dem sinnlichen Dasein verkettet, eine gänzliche Zurückziehung auf das geistige Selbst. — In der Ausführung dessen fehlen Anweisungen im Sinne der gewöhnlichen Askese nicht: wir sollen den Körper schwächen und niederdrücken, um damit zu erweisen, daß unser Selbst etwas anderes ist als die Außendinge. Aber durchgängig behandelt Plotin die Aufgabe in dem großen Sinne eines Mannes, der nicht auf dem Einzelnen und Äußeren besteht, weil ihm alles am Ganzen und Innern liegt. Was er verlangt, ist eine Reinigung (*κάθαρσις*) des Wesens, eine Abwendung alles Begehrens vom Äußeren, eine gänzliche Wendung des Willens nach innen. Unterliegen wir ja nicht den Eindrücken der Umgebung, sondern nehmen wir gleichgültig hin, was das Schicksal uns auferlegt, parieren wir in stolzer Erhebung über die bloße Natur und den kläglichen Stand der Menge wie tüchtige Athleten alle Schicksalsschläge! — Solche Ablösung vom Stofflichen und von allem äußeren Ergehen ist zugleich ein Eintritt in das Reich der Freiheit. Denn nicht weiter reicht unsere Abhängigkeit als die Verstrickung in das sinnliche Dasein mit seiner dunklen Notwendigkeit; es steht bei uns, jenes ganze Gebiet zu verlassen und in der übersinnlichen Welt volle Freiheit zu finden.

Eine solche Überzeugung bindet das Wirken in keiner Weise an die Umgebung, das Äußere hat hier weder anzuregen und vorzubereiten, noch zu bestätigen und weiterzuführen; der aristotelische Gedanke, daß das Innere zu seiner Vollendung der Darstellung nach außen bedarf, ist völlig aufgegeben. Hier entsteht keine Lebenserfahrung mit einem Eingehen in den Gegenstand und einer Weiterbildung durch ihn, keine Schätzung der Arbeit mit ihrer engen Verflechtung von Sache und Tätigkeit. Vielmehr liegt alles an der reinen Innerlichkeit, an einem Leben und Weben weltumfassender Geistigkeit. So droht die innerste Seele des Lebens sich von aller Kulturarbeit abzusondern, diese als nebensächlich, ja gleichgültig zu behandeln, selbst aber in der Ablösung alle deutliche Gestalt einzubüßen. Solche Spaltung hat viel Schaden gestiftet. Aber im Gange der Geschichte war sie wohl nicht zu entbehren. Denn ohne jene Scheidung hätte das Innere schwerlich eine volle Selbständigkeit und die Erweiterung zu einer Innenwelt erreicht,

auch der Mensch sich nicht von der Gebundenheit an die Umgebung zu voller Freiheit des Lebens erhoben.

Es erlangt aber die auf sich selbst gestellte Innerlichkeit eine Aufgabe und einen Inhalt in dem allmählichen Vordringen zu immer einheitlicherer Erfassung der Dinge; es ergibt sich eine Mannigfaltigkeit, indem die Hauptreiche der Wirklichkeit zu Stufen des Lebens werden und vom Menschen ein Aufsteigen fordern. Durch alle Stufen geht der Zug ins Weite, Ganze, Grenzenlose; alles drängt zur Entwicklung einer freischwebenden Stimmung, zugleich aber zum Bruch mit der an den Gegenstand gebundenen Tätigkeit, mit den festen Abgrenzungen und plastischen Maßverhältnissen des klassischen Lebensideals. Durchlaufen wir rasch die Stufen dieser Bewegung.

δ. Die Stufen und Zweige des geistigen Schaffens.

Die niederste Stufe des Innenlebens bildet die Natur. Denn nach Plotin gibt auch der Außenwelt alle Gestalt und alles Leben die Seele, indem sie als bildende Kraft in dem Stoffe wirkt, ja, der Naturprozeß ist im Grunde ein Seelenleben niederer Art, ein Schlummerstand des Geistes, ein traumhaftes Sichanschauen der Seele des Alls. Bedeutet aber die Natur kein selbständiges Reich mit eigenen Kräften und Gesetzen, so liegt der Gedanke nahe, sie vom Innenleben her zu bewegen und nach den Zwecken des vernünftigen Wesens zu lenken. Zugleich gestattet, so scheint es, die Idee eines inneren Weltzusammenhanges, einer gegenseitigen Sympathie aller Dinge, wie schon die Stoa sie vertrat, von dem Ergehen der einen Stelle auf das der anderen zu schließen, d. h. zu weissagen. Denn „voll ist alles von Zeichen, und weise ist, wer aus dem einen das andere lernt".

Der Zusammenhang mit der älteren Naturauffassung ist hier ebenso deutlich wie eine beträchtliche und bedenkliche Verschiebung unverkennbar. Auch dort erhielt die Natur eine Beseelung, aber das Stoffliche behauptete daneben ein eigenes Vermögen, und die außermenschliche Natur blieb selbständig gegenüber unserem Seelenleben; jetzt dagegen liegt alles an der Seele, und die Zusammengehörigkeit der Dinge verwischt alle Grenzen der einzelnen Kreise. Dort war die Naturauffassung künstlerisch, hier wird sie mystisch und bald auch magisch. Mit einem Glauben an die Magie um-

flutete die damalige Zeit Plotin, er selbst gibt jener einen tieferen Sinn und hält sie frei von bloßer Zauberei, ihm bedeutet „die wahre Magie die Liebe im All und der Streit". Aber die philosophische Vertiefung des Grundgedankens war zugleich eine Befestigung, unsinnigstem Aberglauben ward damit die Bahn geöffnet.

Frei über dem Stoff steht bei Plotin mit eigenem Fürsichsein das Seelenleben. Die Art, wie der Denker mit überzeugenden Gründen als seine Hauptzüge Einheitlichkeit und Selbsttätigkeit dartut, hat Folgen auch für das Handeln: das Seelenleben trägt in sich selbst seine Kraft und auch seine Verantwortung; es wird nicht von draußen getrieben, sondern entscheidet aus eigenem Vermögen.

Wenn Plotin von der Seele den Geist als eine andere und höhere Stufe abhebt, so folgt er einer breiten Strömung seiner Zeit. Aber was sonst in vagem Umriß blieb, das wird jetzt genauer gefaßt und tiefer begründet. Dem Seelenleben im engeren Sinne ist eigentümlich das Bewußtsein mit seinem tastenden Suchen und mühsamen Überlegen. Unmöglich kann aber dies den Kern des Innenlebens und den Quell der Wahrheit bilden, eine ursprünglichere Welt muß hinter ihm wirken. Denn was dort geschieht, setzt immer einen tieferen Grund voraus: wenn wir über uns denken, so finden wir immer schon eine denkende, nur gleichsam ruhende Natur; wir könnten Vernunft nicht suchen ohne Vernunft schon zu besitzen. Die Reflexion scheidet, was zusammengehört, sie kann leicht in Irrtum geraten. Zu festen Zusammenhängen und sicheren Wahrheiten führt nicht sie, sondern nur ein schaffendes Denken. So sei ein Beisichselbstsein des Geistes, ein wesenhaftes Geistesleben über das Bewußtsein der Individuen hinausgehoben. Jenes Leben vollbringt alles Schaffen, es erzeugt alles Streben zum Wahren, Guten und Schönen, alles Verlangen des Menschen nach Göttlichkeit. Sehen wir nun, wie diese Hauptrichtungen der geistigen Tätigkeit sich auf dem neuen Boden gestalten.

Die Erkenntnis kann nach Plotin nicht ein Aneignen draußen befindlicher Dinge sein und nicht durch die Mitteilung solcher entstehen. So sie fassen, das heißt auf echtes Wissen verzichten. Denn dabei erhielten wir bloße Bilder, ohne je ermitteln zu können, wie weit sie den Dingen entsprechen. Mögen im sinnlichen Gebiet mit seinem unauflösbaren Dunkel die Gegenstände dem Erkennen vorangehen, im geistigen Reich muß der Vorwurf aus der Denktätigkeit selbst entspringen, Denken und Sein gehören

hier untrennbar zusammen. Das aber ist nur möglich, wenn das Denken nichts anderes erkennt als sich selbst, wenn es zur Selbsterkenntnis des denkenden Geistes wird. Der Fortgang des Erkennens wird dann zur Abstreifung alles Fremden, zur Zurückziehung des Denkens aus der bunten Fülle der Erscheinungswelt auf sein eigenes innerstes Wesen. So gestaltet sich die Wissenschaft mehr und mehr zu einer Heraushebung der Grundformen des Denkens, sie wird eine selbstgenugsame, alles Stoffliche ablehnende Logik. Es gibt hier keine Auseinandersetzung mit der Umgebung und keine Weiterbildung durch die Erfahrung, ebensowenig einen Ausbau einzelner Wissenschaften.

In verwandter Gesinnung erhebt Plotin auch das Gute sowohl über alle Bindung an etwas Äußeres als über alles subjektive Behagen, um es ganz und gar in eine sich selbst angehörige, vom absoluten Leben erfüllte Geistestätigkeit zu setzen. Zunächst wird der Lust alle Selbständigkeit abgesprochen. Die Lust ist immer Lust an etwas und muß daher in einem Gegenstande begründet sein. Der subjektive Zustand folgt dem Gehalt des Lebens, nicht das Streben erzeugt das Gut, sondern das Gut das Streben. Tüchtigkeit und Glück bedürfen keiner Spieglung in unserem Bewußtsein. Wie man gesund und schön bleibt, auch wenn man nicht daran denkt, so braucht man sich auch die Weisheit und Tugend nicht immer ausdrücklich vorzuhalten. Je mehr unsere Tätigkeit sich vertieft, und je enger das Ergehen sich unserem eigenen Wesen verbindet, desto mehr verblaßt, ja verschwindet die Empfindung von Lust und Leid. Denn nur das Fremde empfinden wir als etwas Besonderes, nicht uns selbst und unser Eigentum. So gehört zu voller Selbständigkeit eine Befreiung von der Macht der Lust.

Der altgriechischen Bindung des Glückes an die Tätigkeit bleibt auch Plotin getreu, aber wir sahen ihn die Tätigkeit nicht als ein Wirken zur Umgebung und als eine sichtbare Leistung verstehen. So bedarf es nach seiner Überzeugung zur Vollendung der Tugend keiner Erweisung nach außen, sonst müßten wir wünschen, daß Ungerechtigkeit, Not und Krieg entstünden, um uns als gerecht, freigebig, tapfer erweisen zu können. In Wahrheit bildet das innere Verhalten, die lebendige Gesinnung eine volle, unablässig wirksame Tätigkeit. Wiederum droht die äußerste Konsequenz einer Überzeugung ihren Anfangsstand zu vernichten. Der kräftige Lebensmut der Griechen erwartete alles Glück von der Tätigkeit. Aber

je härter die Widerstände des Lebens wurden, desto weiter mußte die Tätigkeit sich zurückverlegen, bis sie jetzt alle Beziehung zur Umgebung aufgibt und lediglich eine innere Bewegung des Wesens, bei sich selbst befindliche Gesinnung wird. Jetzt hat sie kein anderes Ziel als die Erfassung des absoluten Seins, die Wesenseinigung mit Gott; sie macht gleichgültig gegen die sichtbare Welt und einsam gegen die menschliche Gesellschaft. Auch fehlt aller Drang, die Verhältnisse umzuwandeln, den Stand unsers Daseins zu heben. So schwebt auch die Idee des Guten hier in weltferner Höhe über der praktischen Arbeit.

Nirgends jedoch ist die Wandlung so augenscheinlich wie beim Schönen. Eine überwiegend geistige Art hatte diesem schon Plato zuerkannt, in die nähere Ausführung aber war ihm viel Sinnliches eingeflossen. Erst Plotin setzt jene Geistigkeit völlig durch und gibt zugleich dem Schönen eine neue Fassung. Es kann nicht in dem Gleichmaß (*συμμετρία*) liegen, worin es gewöhnlich gesucht war. Denn dann könnte schön nur etwas Zusammengesetztes sein; nun aber gefällt selbst im Sinnlichen Einfaches, wie das Sonnenlicht, das Gold und die Sterne; auf geistigem Gebiet aber verlieren die Maßverhältnisse alle Bedeutung. In Wahrheit besteht das Schöne in dem Siegen des Höheren über das Niedere, der Idee über den Stoff, der Seele über den Körper, der Vernunft und des Guten über die Seele; Häßliches aber entsteht da, wo das Niedere sich behauptet und der Stoff die Idee erdrückt. Bei solcher Fassung ruht das Schöne auf dem Guten, als dem herrschenden Wertbegriff, und darf sich nicht von ihm trennen. Die äußere Erscheinung hingegen wird zur Nebensache, das Schöne entsteht nicht durch die Verbindung von Innerem und Äußerem, sondern lediglich aus dem Inneren und für das Innere. Das künstlerische Schaffen versenkt sich nicht in den Stein, sondern es bleibt bei sich selbst und geht von Seele zu Seele; das äußere Werk, die sichtbare Leistung, ist nur ein Abbild, eine Spur der inneren Schöpfung im Geist des Künstlers und daher notwendig geringer. Bei solchem Vorrang der inneren Tätigkeit kann die Kunst nicht mehr eine Nachahmung der Natur bedeuten. Vielmehr heißt es, daß die Natur selbst etwas Höheres nachahmt, und daß die Kunst bei ihr nicht die sinnliche Gestalt, sondern die in dieser wirksame Vernunft darstellt, vor allem aber, daß sie kraft der innerlich gegenwärtigen Schönheit vieles aus eigenem Vermögen hinzutut, sowie Mängel ergänzt. Hier zu-

erst erscheint die Überzeugung, daß die Kunst gegenüber der nächsten Welt eine neue Wirklichkeit aufbaut. Aber solche Anerkennung einer höheren Art hat Plotin nicht zu genauerer Befassung mit dem Schaffen der Kunst getrieben. Auch beim Schönen geht sein Streben viel zu ausschließlich auf das Verhältnis des Menschen zum All, als daß der Ausbau eines besonderen Gebietes ihn reizen und fesseln könnte. Wie die Wahrheit jenseit der Wissenschaft, das Gute jenseit des Handelns, so droht die Schönheit jenseit der Kunst zu verharren.

Demnach erscheint auf allen Gebieten eine Ablösung der Seele von der Bindung an Gegenstände, eine durchdringende Verinnerlichung alles Wirkens und Schaffens. Aus einem Stück der Welt wird das Geistesleben zum alleinigen Träger der Wirklichkeit. Aber bei solcher Befreiung verbleibt es zunächst in ferner Jenseitigkeit, es ist eine vollkommen reine Form, aber eine Form ohne alle nähere Bestimmung, ohne allen greifbaren Gehalt. Wohl geht durch alle Betätigung ein gewaltiges, wesenbewegendes Streben zur Höhe, aber die Höhe ist von der Welt der Erfahrung völlig geschieden; scheinbar von aller Schwere befreit, schweben die Gebilde wie nebelhafte Schatten über dem Stande des Menschen. Alle Farben verblassen, alle Umrisse verschwimmen in diesem Schweben und Weben. Auf so überragender Höhe aber drängt es notwendig zum letzten Schritt, zur Wendung aus dem ganzen Reich der mittelbaren Erweisung zu einem unmittelbaren Erfassen des absoluten Wesens, zu völliger Versenkung in Gott.

8. Die Einigung mit Gott.

Die Aufgabe, Gott bei sich selbst zu finden, bildet in dieser Gedankenwelt die weitüberlegene Höhe des Lebens. Weist doch dahin alle Offenbarung im Weltall wie das Abbild auf das Urbild zurück, gilt es doch dort unmittelbar und als Ganzes zu erreichen, was sonst nur durch Vermittlung und stückweise zugänglich ist, den Herrn des Hauses zu sehen, nicht das bloße Gerät. So erklärt sich leicht, daß an dieser Stelle das Gemütsleben Plotins, das sonst mehr verhalten die Arbeit begleitet, überschwänglich aufwallt und mit flammender Glut alle Darstellung durchdringt. Jene Wendung bedeutet ebenso eine Rückkehr zu uns selbst wie einen völligen Abbruch alles bisherigen Tuns. Was wir suchen, ist keineswegs fern, und es

liegt nicht viel zwischen ihm und uns; ist es doch unser eigenes, bisher entfremdetes Wesen, das wir suchen, vollziehen wir doch eine Rückkehr in das wahre, glückselige Vaterland. Aber da wir uns an Fremdes verloren hatten, so bedarf es einer völligen Wandlung, einer inneren Umwälzung; das Neue entwächst nicht allmählich dem Alten, es bricht unvermittelt wie eine Offenbarung, ein Wunder hervor. „Dann darf man glauben, jenes erblickt zu haben, wenn die Seele plötzlich Licht empfängt". Statt rastlos weiterzustreben, gilt es hier ruhig zu warten. „Man muß in Ruhe bleiben, bis es erscheint, und sich schauend verhalten, wie das Auge den Aufgang der Sonne erwartet." Ja, das äußere Auge muß schließen, wer ein Gesicht für die Innenwelt gewinnen will.

Darüber aber, was die unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins gewährt, können Begriffe nichts vermelden, sie übermitteln höchstens, was jenes Sein nicht ist, alle weitere Aussage ist nicht mehr als ein bloßes Gleichnis. Auch von dem Stande der Erhebung, des Außersichseins, der „Ekstase", können nur Bilder einige Vorstellung geben. Sie vertreten namentlich zweierlei: die Entrückung über den gewöhnlichen Lebensstand und das völlige Einswerden mit dem Allwesen; jenes geschieht, wenn von einem gänzlichen Schweigen, einem Vergessen aller Dinge, einer vollen Einsamkeit usw. gesprochen wird; dieses, wenn es heißt, daß das Auge selbst nun Licht geworden ist, oder wenn der Denker, als könne der Gesichtssinn die volle Einigung nicht zur Genüge bezeichnen, zu Ausdrücken vom Tastsinn (Berühren, Fühlen, Betasten) greift.

Das im Grunde allen Begriffen überlegene göttliche Wesen läßt sich aber etwas näher bringen durch die Ideen des Einen und des Guten. Der strenge Begriff der Einheit, der die Einheit der bloßen Zahl weit übersteigt, verbietet alle und jede Unterscheidung innerhalb des höchsten Seins. Daraus wird gefolgert, daß jenes Sein sich auch nicht von sich selbst unterscheiden könne; es kann daher kein Selbstbewußtsein besitzen, keine Persönlichkeit sein. Die unpersönliche Fassung des Geisteslebens, die von Anfang her in der griechischen Philosophie überwog. die aber meist durch irgendwelches Gegengewicht gemildert wurde, erhält zum Schluß den stärksten Ausdruck. Freilich nur im Begriffe. Denn jenes eigenschaftslose Sein wird in Wahrheit immerfort mit einem Innenleben ausgestattet, das unpersönliche Wesen verwandelt sich unvermerkt in eine allbelebende Gottheit, das Aufgehen in die Unend-

lichkeit in eine völlige Hingebung des Gemütes an die höchste Vollkommenheit, das spekulative Denken in tiefinnerliche Religion. Auch verbindet Plotin unbedenklich mit dem absoluten Sein die Idee des Guten, eine möglichst unpersönliche Fassung des Guten versteckt einigermaßen das Wagnis dieser Wendung.

Aber alle Probleme und Widersprüche haben Plotin in der vollen Hingebung an jenes höchste Sein nicht gestört. Wie der Stand der Einigung alles andere Leben unvergleichlich überragt, so tut es auch das von ihm gebotene Glück. Der Besitz des ganzen Weltalls wiegt dieses Glück nicht auf, aller menschliche Erfolg verschwindet ihm gegenüber. Der Denker schwelgt in dem Gedanken einer ausschließlichen Zurückziehung auf die weltüberlegene Einheit, die zugleich alle Wirklichkeit in sich trägt; hier zuerst zeigt im Abendlande jener Gedanke die gewaltige Macht über das menschliche Gemüt, die er später oft bewährt hat und immer neu zu bewähren vermag. Zu so hohem Ziel die Menschen zu erwecken, das wird jetzt das Hauptwerk der Philosophie. Aber bei einer Aufgabe, die so sehr das ganze Wesen fordert, kann sie den Weg uns nur zeigen, gehen muß ihn ein jeder selbst aus eigener Wahl und Entscheidung. „Bis zum Wege und zur Fahrt geht die Lehre. Das Schauen aber ist die Sache dessen, der sehen will".

So das Leben auf der Höhe mystischer Einigung mit dem Grunde des Alls. Nach Plotin erreicht das irdische Leben sie nur in seltenen Augenblicken; gewährte die Gottesidee nicht mehr, so könnte sie wenig an seinem Gesamtstande ändern. In Wahrheit wirkt sie mittels der Denkarbeit weit über jene unmittelbare Anschauung hinaus zur Vertiefung der ganzen Wirklichkeit. Alles Leben erhält von der Gottheit her einen neuen Anblick, das veränderliche und zerstreute Sein wird auf ein unwandelbares und einheitliches aufgetragen. Die Ewigkeit hebt sich als stehende Gegenwart von aller bloßen Zeitdauer ab und wird der wahre Standort, von dem aus das Vernunftwesen die Wirklichkeit erlebt. Alle Größen verschieben sich vom Relativen ins Absolute und verändern dadurch ihre alte Bedeutung. So namentlich der Begriff der Unendlichkeit. Die altgriechischen Denker empfanden am Unendlichen vornehmlich den Mangel einer Abgrenzung und verwarfen es daher als vernunftwidrig; jetzt erhält es die Bedeutung der Überlegenheit gegen jede versuchte Einschränkung und wird als unbegrenzte Lebenskraft ein wesentliches Merkmal der Gottheit.

Auch die folgenreiche Überzeugung taucht hier auf, daß im absoluten Sein alle Gegensätze der Wirklichkeit überwunden sind, ja schließlich in Eins zusammenfallen. Denn mag Plotin diese zu Beginn der Neuzeit mit großem Nachdruck verkündete Idee nicht lehrhaft formulieren, er bringt sie vollauf zur Wirkung. Manches davon wurde schon ersichtlich, einiges sei noch hinzugefügt.

Jenes höchste Sein kennt keine Bewegung im Sinne einer Veränderung, vielmehr waltet in ihm voller Friede, unwandelbare Ruhe. Aber diese Ruhe des göttlichen Seins ist nicht träger und toter Art, sie enthält ein unablässiges Wirken, sie ist das höchste und vollkommenste Leben. Der antike Begriff der Muße, der rein bei sich selbst befindlichen und ganz in sich selbst befriedigten Tätigkeit, des vollen Gleichgewichts von Ruhe und Bewegung, rettet sich jetzt von den menschlichen Verhältnissen in den innersten Grund der Wirklichkeit, wohin nur die Spekulation ihm folgen kann. — Sodann verbindet dieser Grund Wesen und Tätigkeit. Hier hat das Tun nicht eine dunkle Natur hinter sich, und das Wesen liegt nicht unzugänglich jenseit des Wirkens, sondern im echten Wirken besteht und erschließt sich das ganze Wesen; nur solche Gegenwart des Wesens gibt dem Wirken Gehalt und Wahrheit. Zugleich verschwindet aller Abstand zwischen dem Dasein und seinem Grunde, denn das höchste Sein erschafft sich selbst, es ist seine eigene Ursache (*causa sui*). — Auch Freiheit und Notwendigkeit fallen hier in Eins zusammen. Das göttliche Sein kennt keinen Zufall und keine Willkür, aber auch keine Abhängigkeit von Fremdem und Äußerem, es lebt allein aus sich selbst. Durch den Aufstieg zum höchsten Sein kann auch der Mensch solche göttliche Freiheit gewinnen, die unvergleichlich mehr bedeutet als die bloße Befreiung von der Sinnlichkeit.

Endlich findet auch das Problem der Vernunft der Wirklichkeit auf dieser weltüberlegenen und weltüberblickenden Höhe eine eigentümliche Lösung. Die hier gebotene Theodizee hat den Stoikern manches entlehnt, aber sie stellt alles Empfangene in neue Zusammenhänge und wird damit die bedeutendste Leistung des Altertums in dieser Richtung. — Plotin bestreitet keineswegs eine weite Ausdehnung des Bösen, aber vertiefte Begriffe scheinen es ihm vollauf überwinden zu können. Zunächst behandle der Mensch das Problem nicht von sich und überhaupt vom Teile aus, sondern vom Ganzen her; „nicht auf den Wunsch des einzelnen, sondern auf das All

muß man blicken"; „wenn das Feuer in dir erlischt, so ist nicht schon das ganze Feuer erloschen". Alsdann werden zur Rechtfertigung des Weltbefundes alle Gedankenreihen des plotinischen Systems aufgeboten, namentlich reichen eine metaphysische und eine ästhetische Betrachtung einander die Hand. Das Böse hat im strengen Sinne überhaupt kein Wesen, es ist nicht eine eigene Natur, sondern nur ein geringeres Gutes, eine Beraubung besonderer Eigenschaften, ein Fehlen und Sinken. Auch auf den niederen Stufen der Wirklichkeit hat das Gute das Übergewicht; darum hat es guten Grund, daß auch sie bestehen. Auch deswegen sind sie notwendig, weil die Vollkommenheit des Alls eine Mannigfaltigkeit fordert, demnach neben dem Höheren auch Niederes vorhanden sein muß. Bei einer Bildsäule kann nicht alles Auge, in einem Gemälde nicht alles Licht, in einem Schauspiel nicht alles Held sein. Bedenken wir ferner den inneren Zusammenhang, die durchgehende Ordnung des Alls. Nicht nur sind Ursachen und Wirkungen einander streng verkettet, unbestreitbar ist auch ein Walten sittlicher Normen; auch hier noch erhält sich der altgriechische Glaube an eine weltbeherrschende Gerechtigkeit. Mögen ferner die einzelnen Teile der Welt einander widerstreiten, das Ganze bildet eine Harmonie, die alle Gegensätze umspannt; auch was wir Menschen widernatürlich schelten, das gehört zur Natur des Ganzen. Wer die Wirklichkeit tadelt, hat gewöhnlich nur die sinnliche Welt im Auge. Aber über dieser Welt eröffnet das Denken eine Welt reiner Geistigkeit und Wesenhaftigkeit, die kein Übel kennt, und die auch ihr sinnliches Abbild emporhebt.

So wird der altgriechische Gedanke der Vernunft und Schönheit des Alls tapfer festgehalten. Auch der letzte selbständige Denker des Griechentums steht zu der Überzeugung, daß es nicht eine neue Welt zu schaffen, sondern sich mit der vorhandenen durch rechtes Erkennen zu verständigen gilt. Auch ihm erscheint die Wirklichkeit als ein fertiges Reich der Vernunft; für große Erneuerungen, für eine wahrhaftige Geschichte mit freiem Wollen und erhöhendem Handeln ist hier kein Platz; wir haben nur durch den trüben Schein zum Grundbestande vorzudringen, um alle Unvernunft aufzulösen. So behauptet sich das Denken bis zum Schluß als die Macht, die den Menschen über sein Geschick beruhigt und mit dem All verbindet.

Je mehr aber bei Plotin sich der Mensch seiner besonderen Art

entäußert und aus der Unendlichkeit lebt, desto mehr verwandelt sich unser Tun aus einem Streben in ein Besitzen, aus rastlosem Fortschreiten in volle Ruhe. Die Ruhe im Urgrund der Dinge jenseit aller Kämpfe und Gegensätze, sie wird in den Wirren jener Zeit und bei jähem Sinken der Kultur das höchste, ja das einzige Ziel. Die Welt, die den Menschen zunächst umfängt, hat jetzt ihre Hauptaufgabe in dem Hinweis zu jener höheren Welt; sie ist wertvoll nicht sowohl durch das, was sie selber ist, als durch das, was sie ahnen läßt, als Zeichen und Gleichnis eines höheren Seins. Solcher symbolische Charakter des nächsten Daseins gibt der allegorischen Deutung ihre tiefste Begründung, das Aufsteigen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Bilde zur Wahrheit wird zur Hauptbewegung des Lebens.

Wie bei Plotin die Denkarbeit auf ihrer Höhe ganz und gar zur Religion wird und als Religion alles Leben beherrscht, so ist es vornehmlich die Religion, die ihn mit seiner Umgebung verbindet und auch seine Stellung zu den Bewegungen seiner Zeit bestimmt. Ein freundliches Verhältnis zu den Volksreligionen fand Plotin dadurch, daß seine Lehre von der Abstufung des höchsten Seins durch jene Folge von Reichen auch den Polytheismus sich anzueignen vermochte. Wie der ausschließliche Monotheismus der griechischen Denkweise stets widersprach, so verbot auch einem Plotin die strenge Einheit des tiefsten Grundes nicht eine Annahme vermittelnder Kräfte, sichtbarer und unsichtbarer Götter. Mit solcher Begründung schien die väterliche Religion seelisch vertieft und sicher verankert, entgegenkommende Gemüter konnten von hier eine Wiederbelebung des alten Glaubens hoffen, auch die orientalischen Religionen waren leicht der Bewegung einzufügen. Auf den Neuplatonismus stützte sich der letzte Restaurationsversuch (Julian), neuplatonische Gedanken bildeten die letzte Hilfe des erlöschenden Griechentums. So hat die Philosophie das griechische Leben treu bis zu Ende begleitet.

Was Plotin mit dem Griechentum verband, das schied ihn vom Christentum. Welche Punkte ihm dabei vornehmlich gegenwärtig waren, lassen Äußerungen gegen christliche Gnostiker ersehen. Er tadelt an ihren Lehren namentlich folgendes: 1. Die Überschätzung des Menschen. — Wohl verbindet den Menschen sein Denken mit den tiefsten Gründen, aber er bleibt ein bloßer Teil der Welt, und nicht bloß auf ihn, sondern auf die ganze Welt erstreckt sich das göttliche Walten. 2. Die Herabsetzung und Entseelung der

Welt. — Wer das Weltall tadelt, weiß nicht, was er tut, und wie weit seine Keckheit geht. Auch ist es grundverkehrt, dem geringsten Menschen eine unsterbliche Seele zu gönnen, sie dem Weltall dagegen und den ewigen Gestirnen abzusprechen. 3. Ein tatloses Verhalten. — Nicht beten sollen wir, sondern kämpfen. Scheuen die Guten den Kampf, so siegen die Schlechten. Auch für das eigene Heil gilt es zu handeln, nicht Rettung zu erflehen. Vollendete, auf Einsicht begründete Tugend offenbart uns Gott. Ohne wahrhaftige Tugend aber ist Gott ein leeres Wort.

Wie weit diese Vorwürfe zutreffen, und ob sie über die Gnostiker hinaus das Christentum selber treffen, das gehört nicht hierher; jedenfalls bekunden sie deutlich, daß trotz aller Wandlungen die Hauptzüge des altgriechischen Lebensideals ungetrübt sich behaupten: die Einordnung des Menschen in das All, die Beseelung, ja Vergötterung der Natur, die Erwartung des Glückes von einer tätigen Haltung, die Schätzung des Denkens und Erkennens als des göttlichen Erbteils im Menschen.

Dem Christentum steht Plotin noch ferner, als jener Angriff zum Ausdruck bringt, aber zugleich findet sich mehr Verwandtschaft, als der Zusammenstoß ersehen läßt. Hier wie da eine durchgängige Verinnerlichung des Daseins und eine Richtung alles Lebens auf Gott, beides weniger in Mitführung als unter Abstoßung der Welt. Aber die Innerlichkeit findet Plotin in einer unpersönlichen Denktätigkeit, das Christentum in einer Entfaltung persönlichen Lebens; dort liegt das Heil an der Kraft des Denkens, hier an der Aufbringung rechter Gesinnung. Solcher Grundunterschied treibt bei den wichtigsten Lebensfragen auseinander. Bei Plotin ein dauerndes Liegenlassen der nächsten Welt, ein Verblassen der Zeit vor der Ewigkeit, Ruhe und Friede im Schauen der ewigen Einheit; im Christentum ein Eingehen des Ewigen in die Zeit, eine weltgeschichtliche Bewegung, das Aufnehmen eines Kampfes gegen das Böse der Welt. Dort ein Verschwinden des Menschen vor der Unendlichkeit des Alls, hier eine Versetzung des Menschen und der Menschheit in den Mittelpunkt des Ganzen. Dort vereinsamt der Denker auf steiler Höhe der Weltbetrachtung, hier schließen sich die Menschen zur Gemeinschaft des Wirkens und Leidens zusammen. Wir mögen die Größe der Gedanken Plotins und auch die Glut seines religiösen Gefühls aufs höchste schätzen und werden es doch vollauf verstehen, daß das immer stärker anschwellende Verlangen

nach Rettung und Seligkeit nicht seinen Weg, sondern den des Christentums einschlug.

Plotin zeigt besonders deutlich den tiefen Widerspruch, der das Streben des späteren Altertums durchdringt und hemmt, den Widerspruch, daß die mit Sehnsucht erstrebte weltüberlegene Innerlichkeit an eine im Grunde seelenlose, unpersönliche Welt gekettet blieb. Erst das Christentum hat diesen Widerspruch überwunden, indem es eine jenem Streben entsprechende Welt erschloß und damit das Lebensproblem auf neue Bahnen führte. Wieviel aber das Christentum selbst Plotin verdankt, das werden wir später sehen.

ζ. Rückblick.

Wie zu Beginn, so müssen wir auch zum Schluß darauf bestehen, daß gegen Plotin gerecht nur sein kann, wer durch die erste Erscheinung zur Seele des Mannes vordringt. Geschieht dies nicht, so reizen seine Lehren fast durchgängig zum Widerspruch; nur ihre matte, erschöpfte und weltflüchtige Umgebung kann sie dann leidlich entschuldigen. Zurückziehung von der Kulturarbeit, Vereinsamung gegen die menschliche Gesellschaft, Formlosigkeit des Geisteslebens, magische Naturauffassung, sie alle weisen auf Plotin zurück. Freilich entspringen seinem Denken auch fruchtbarere Bewegungen: sowohl das Gemütsleben der mittelalterlichen Mystik als die Versuche einer Konstruktion der Philosophie aus reinem Denken, die immer von neuem Anhänger finden, sie sind von ihm ausgegangen. Aber erst jenseit aller einzelnen Lehren, ja oft im Gegensatz zu ihnen liegt seine weltgeschichtliche Leistung: die Zerstörung des antiken Lebensideals klarer Plastik und die Geburt eines neuen Ideals seelischer Erregung und schwebender Stimmung, die Abwerfung aller Bindung an die Umgebung und das Freiwerden reiner Innerlichkeit, die Unterordnung aller Mannigfaltigkeit des Wirkens unter die Bewegung eines urgründigen, allumfassenden Wesens. Damit wurde der Boden für eine neue Weltanschauung und Lebensführung bereitet, das Subjekt hatte sich als Geisteswesen der gegebenen Welt viel zu überlegen gezeigt, um sich je wieder einer ihr angehörigen Ordnung als bloßes Glied einfügen zu können; in dem hier Begonnenen lag, oft tief vom Schutt einer verfallenden Welt bedeckt,

eine Fülle lebenskräftiger Keime, die unter günstigeren Bedingungen sich zu weltbewegenden Mächten entwickeln sollten.

Plotin hat nicht bloß das Altertum abgeschlossen und innerlich aufgelöst, nicht bloß dem alten Christentum erweiternde Weltgedanken zugeführt und dem Mittelalter, wenn auch durch vielfache Vermittlung, einen Neben- und Unterstrom reiner Innerlichkeit erhalten, zur Vertiefung aller seiner Bekenntnisse, auch der Renaissance waren seine Ideen unentbehrliche Hilfen zum Aufstieg ihres Lebens, auch das moderne Denken und Schaffen verdankt ihm viel, es sei nur Goethes und Schellings gedacht. So hat Plotin durch alle Zeiten gewirkt, als ein wahrhaft ursprünglicher Denker ist er auch heute noch nicht erschöpft, noch immer kann er wertvolle Anregung bieten.

Seine nächsten Wirkungen auf dem Boden des absterbenden Griechentums haben für unsere Betrachtung keinen Wert, sie gehören mehr in die Geschichte der Religion oder in die der Fachwissenschaft als in die der philosophischen Lebensanschauung. So gilt es für uns mit Plotin vom Altertum Abschied zu nehmen.

c. Die Größe und die Grenze des Altertums.

Der Rückblick auf die Lebensanschauungen des Altertums hat über die einzelnen Erscheinungen hinaus auf das Ganze zu gehen; in dem Ganzen aber sahen wir drei Perioden sich scheiden: die des geistigen Schaffens, der besinnlichen Lebensweisheit, der religiösen Erregung und Spekulation. Die nachklassische Zeit verstärkt immer mehr das Subjekt und erstrebt ein Leben aus reiner Innerlichkeit, sie zuerst hat die Moral wie die Religion in ihrer vollen Eigentümlichkeit erfaßt und als selbständig anerkannt. — In der Schätzung und Behandlung der verschiedenen Perioden hat die Neuzeit vielfach geschwankt. Wo eine humanistische Begeisterung namentlich den Unterschied des Altertums von der Neuzeit hervorkehren hieß und von dort dem geistigen Schaffen frische Antriebe zuführen wollte, da gewann den Blick und die Liebe leicht allein die klassische Zeit; wo dagegen die Antike mit direkter Wendung zur Einzelseele Belehrung und Veredlung gewähren sollte, da standen die späteren Zeiten voran. Während der Aufklärungszeit waren die Schriften eines Lucrez und eines Seneca, eines Plutarch und eines Marc Aurel in den Händen aller Gebildeten. Mit dem Neuhumanis-

mus ist das anders geworden. Jetzt aber nähert das Zurückgehen auf das Subjekt und das wachsende Verlangen nach Verinnerlichung des Lebens uns wieder mehr dem späteren Altertum. Das gilt auch für die religiöse Bewegung, deren genauere Kenntnis und unbefangene Würdigung wir erst der neuesten Forschung verdanken.

Aber alle Mannigfaltigkeit ruht auf einer gemeinsamen Art, und was diese Art uns bedeutet, darüber gilt es ein Urteil zu bilden.

Augenscheinlich sind die Lebensbilder treue Zeugnisse des griechischen Geistes, zugleich haben sie mit ihrer philosophischen Arbeit seine Ausbildung und Befestigung nicht wenig gefördert. — Sie alle bekennen die griechische Schätzung der Tätigkeit als der beherrschenden Seele des Lebens, ihre Erweckung und Behauptung entscheidet über sein Gelingen. Aber die Tätigkeit selbst hat sich unter dem Einfluß der Philosophie mehr und mehr umgestaltet, sie hat sich immer mehr in das Innere zurückgezogen und zugleich das Verhältnis des Menschen zur Welt verändert. Aber auch bei solcher Verinnerlichung bleibt sie immer Tätigkeit, fordert sie ein eignes Beginnen, ein selbständiges Handeln des Menschen. Selbst bei der Religion rufen die griechischen Denker ihn zur Aufbietung eigenen Vermögens auf; was seiner Natur an Göttlichem innewohnt, das hat eigne Kraft zu beleben und siegreich über das Niedere zu machen. Solche Schätzung der Tätigkeit wird von der Überzeugung getragen, daß unser ganzes Wesen in die Tätigkeit aufgeht, daß sie nicht an der Oberfläche verläuft, sondern alle Tiefe in sich zieht. So nur kann sie den Kern des Lebens bedeuten. Dabei bleibt sie immer fest auf die Welt gerichtet und eng mit der Welt verbunden, sie verflüchtigt nicht in indischer Weise die Dinge zu wesenlosem Schein, sondern sie findet in ihnen ein sicheres Gegengewicht, sie will sich durch sie erfüllen und durch sie wachsen, sie gewinnt durch sie einen reichen Gehalt.

Wie solche Schätzung der Tätigkeit eine hervorragende Stärke des Lebenstriebes erweist, so wirkt sie dahin, nichts im Umkreise unseres Vermögens ungenutzt liegen zu lassen, vielmehr alles in Fluß zu bringen, alles zu höchster Leistung zu heben. Auch das wachsende Anschwellen der Widerstände bricht nicht den Willen zum Leben, man verneint gewisse Arten des Lebens, aber in der Verneinung der besonderen Art begehrt man das Leben selbst und ermittelt ihm neue Wege. Aus solcher Lust am Leben und Wirken strömt eine unversiegliche Frische, eine bewunderungswürdige Elastizität, die großer Wendungen fähig ist und aus schwerster Hemmung

immer wieder den Weg zum freudigen Schaffen findet, immer wieder sich aus der Welt eine geistige Heimat bereitet.

Bedenken kann freilich erregen, ob die Versetzung in Tätigkeit nicht als zu leicht gedacht wird. Es scheint nur einer vollen Anspannung der Kraft, einer Verschanzung im eignen Vermögen zu bedürfen, um allen Widerständen überlegen zu werden und das Leben auf seine Höhe zu führen. Es fehlen hier innere Verwicklungen im Befunde des menschlichen Geisteslebens; wie dieses vorliegt, gilt es als gut und der Wahrheit zugewandt; so bildet es mehr eine naturgegebene Größe, eine höhere und edlere Natur, als daß es um sich selbst zu ringen und freiem Schaffen eine Selbständigkeit erst zu sichern hätte.

Das ergibt eine eigentümliche Stellung zum Leide: dieses wird nicht in das Innere des Lebens aufgenommen und zu seiner Weiterbildung verwertet, es werden nicht durch schmerzliche Erschütterung hindurch neue Anfänge gesetzt, nicht ein „Stirb und werde" gefordert, sondern durchgängig gilt es als Summe der Lebensweisheit, das Feindliche sich möglichst fernzuhalten und ihm allen Einfluß auf den inneren Lebensstand zu versagen. Bei einem Wachsen der Widerstände forderte das eine Zurückdrängung, ja Abstumpfung des Gefühls; eine solche aber war unmöglich dauernd durchzusetzen. So lasse alle Schätzung des griechischen Tätigkeitstriebes nicht verkennen, daß das hohe Ziel hier zu rasch, zu unvermittelt erreicht werden sollte.

Die Verwandlung des Lebens in Tätigkeit wurde von den griechischen Denkern an erster Stelle vom erkennenden Denken erwartet. Das Denken erscheint als der göttliche Funke im Menschen, als das, was den Menschen über die Kleinheit des bloßen Menschen hinaushebt und ihm an voller Glückseligkeit und göttlicher Ewigkeit teilgibt. Dem entspricht ein unermüdliches Streben, den ganzen Umfang des Lebens mit tiefdringender Gedankenarbeit zu durchleuchten, alle Mannigfaltigkeit zu verketten, ein deutliches Gesamtbild zu gewinnen. Wohl nimmt in der Folge der Zeiten das Denken verschiedene Gestalten an, aber auf griechischem Boden bleibt es immer das Denken, das dem Leben seine Ziele weist und seinen Gehalt zuführt. Dem Denken leistet das Handeln folge, es erlangt ihm gegenüber keine Selbständigkeit, es treibt nicht aus sich eigentümliche Überzeugungen hervor. Diese Schätzung des Denkens, welche der allgemeingriechischen Überzeugung entspricht, ver-

tieft sich bei den Philosophen durch die Stellung, die sie dem Menschen zur Welt und Wirklichkeit geben. Die Welt gilt hier, wenn auch nicht dem unmittelbaren Befunde, so doch ihrem Grundbestande nach als geschlossen und vollendet, der Mensch aber ist auf sie angewiesen und schöpft aus ihr den Gehalt seines Lebens; das Denken nun ist es, das die Welt dem Menschen eröffnet und ihn mit ihr verbindet, das Denken ist es, das mit seinem Sehen und Verstehen aus dem Ganzen über die Mißstände des ersten Anblicks hinaushebt und den Menschen mit der Wirklichkeit aussöhnt. So ein starker Intellektualismus, bestreitbar in seinen Voraussetzungen, aber von mächtiger Wirkung zur Klärung und Bewußtheit des Lebens. Von hier aus hat die Wissenschaft ihre herrschende Stellung in der Kultur erlangt.

Aber den Intellektualismus mildert auf griechischem Boden der wunderbare Gestaltungstrieb, der wie das griechische Streben überhaupt, so auch die Arbeit an den Lebensbildern durchdringt. Wohl zeigen die verschiedenen Denker verschiedene Grade künstlerischer Vollendung, aber gemeinsam ist die kräftige Herausarbeitung und deutliche Formung dessen, was die Tiefe der Seele bewegt, gemeinsam das Streben, die verschiedenen Gedanken in ein anschauliches Ganzes zu fügen und als solches zur Wirkung zu bringen. So nur konnten ausgeprägte Typen der Lebensanschauung entstehen und treue Begleiter aller weiteren Bewegung der Menschheit werden.

Aber die Macht der Form und Gestalt reicht hier weit über die bloße Darstellung hinaus in den inneren Gehalt des Lebens. Das Schaffen und Schauen des Schönen erscheint als der Gipfel des gesamten Lebens, es bestimmt das Gesamtbild der geistigen Tätigkeit. Wie das künstlerische Schaffen und Schauen mit unablässiger Bewegung ein stilles Ruhen in sich selbst verbindet, so wird allem Leben ein Ruhen in der Bewegung als höchstes Ziel vorgehalten und damit sowohl alle Trägheit als alles ungestüme Weiterhasten verpönt. Wie das Schöne nicht seiner Folgen wegen, sondern allein durch sich selber gefällt und beglückt, so wird alles Geistesleben um seiner selber willen, nicht eines Nutzens wegen begehrt, dem Guten mit seiner inneren Schönheit aller Lohngedanke ferngehalten, das Böse als an sich häßlich verworfen. Ja das Ganze des Lebens erscheint als eine Herausarbeitung, Darstellung und Anschauung der eigenen Natur, als eine Bildung der Seele zu einem lebendigen Kunstwerk; so trägt es höchste Freude in sich selbst, zugleich aber auch einen sicheren Halt gegen alle unbegrenzte Lebensgier.

Weiter ist es die Gestalt, welche den Menschen dem All untrennbar verbindet. Denn ihr Wirken bei uns erscheint als der Höhepunkt eines Weltgeschehens, Formen und Bilden durchdringt hier das ganze All, das Weltphänomen der Form wird hier zuerst von der Denkarbeit ergriffen und der Menschheit zu vollem Besitz gebracht. Der Mensch gewinnt damit einen inneren Zusammenhang mit der Welt und darf sich heimisch in ihr fühlen; indem sein Denken aus dem Chaos des ersten Eindrucks einen herrlichen Kosmos heraussieht, führt es das Leben zu höchster Freude und Seligkeit.

Alles zusammen ergibt trotz klaren Einblicks in die Nöte und Sorgen der menschlichen Lage eine freudige Bejahung des Lebens, eine Bejahung, der ein kräftiges und erfolgreiches geistiges Schaffen eine sichere Wurzel gibt. Die Lebensbilder zeigen deutlich, wie sehr dies Schaffen das ganze menschliche Dasein einnimmt, wie es eine ebenso universale wie charaktervolle Kultur erzeugt und dadurch dem Menschen die Kraft wie die Tiefe seines eignen Wesens erschließt.

Wir wissen, wie spätere Verwicklungen und Erfahrungen der Menschheit die hier gebotene Lösung des Lebensproblems unzulänglich machten. Das griechische Denken gab dem Menschen eine große Gegenwart und wollte mit dieser ihn ganz erfüllen. Das forderte aber eine Höhe und eine Kraft des Lebens, die sich nicht dauernd festhalten ließ. Wurde aber ein Sinken als unvermeidlich empfunden, so wurde es zu einem schweren Mangel, daß das griechische Leben an eine geschlossene Welt gebunden blieb, daß es keine Möglichkeit einer inneren Erneuerung, keinen weiteren Ausblick, keine Hoffnung einer besseren Zukunft hatte; jene Bindung mußte zu einem unerträglichen Drucke werden, sobald die Schranken und Schäden des menschlichen Daseins voll zum Bewußtsein kamen. So ward ein Bruch unvermeidlich, und auch das ist nicht zu verkennen, daß jene Art sich unmöglich einfach wiederaufnehmen läßt; nur Künstelei kann an dieser entscheidenden Stelle alles echte Menschentum an die griechische Fassung binden.

Aber das besagt keineswegs, daß das Griechentum uns zur bloßen Vergangenheit geworden ist. In diesen Dingen steht die Entscheidung nicht auf einem schlichten Ja oder Nein, hier kann innerhalb eines weiteren Lebens etwas wirksam, ja unentbehrlich bleiben, was nicht das Ganze bedeutet, auch nicht den letzten Abschluß bilden kann. Das aber gilt von der griechischen Aufbietung geistigen Vermögens und der Schöpfung eines großen Reichs der Kultur;

wir erkennen darin eine Stufe des Lebens, die einen dauernden Wert behält und sich ohne schweren Schaden nicht überspringen läßt. Einige Beispiele dürften das anschaulich machen. Zur Ordnung des menschlichen Lebens und Zusammenseins berufen die griechischen Denker die Gerechtigkeit: ein jeder soll in voller Aufbietung seines Vermögens dem Ganzen etwas leisten, den Leistungen aber soll die Schätzung und Stellung entsprechen. Diese Lösung ward überschritten und als leitende Lebensmacht die Liebe mit ihrer freien und unbemessenen Gnade verkündet; von hier aus mag es als eine unerträgliche Härte erscheinen, in die Gerechtigkeit den letzten Abschluß zu setzen, da den unerschöpflichen Quellen der Liebe gegenüber die bloße Gerechtigkeit zu starr und eng wird. Aber das läßt sich vollauf anerkennen und zugleich darauf bestehen, daß die menschlichen Verhältnisse sich unmöglich allein aus Liebe gestalten lassen, daß im besonderen daraus keine staatliche Ordnung hervorgehen kann. Was als letzter Abschluß, als letzte Berufung unentbehrlich, das macht für die menschliche Lage eine andere Stufe keineswegs überflüssig; so bleibt von dauerndem Wert auch die Gerechtigkeit.

Dieser Frage eng verbunden ist die Beurteilung des geistigen und moralischen Standes der Menschen. Die Griechen, auch ihre tiefsten Denker, messen den Menschen am Menschen, sie gewahren dabei große Unterschiede, sie zerlegen im besondern die Menschheit in eine kleine Zahl edler und eine weitüberwiegende Mehrzahl gewöhnlicher, wenn nicht gemeiner Naturen. Das wird unerträglich, sobald der Mensch sich nicht mehr am Menschen, sondern an Gott, dem Ideal der Vollkommenheit, mißt. Dem Unendlichen gegenüber verschwinden nämlich die Unterschiede des Endlichen, ein gemeinsamer Stand und ein gemeinsames Ziel hebt sich aus allen Abstufungen hervor und zwingt, eine Gleichheit aller Menschen im innersten Grunde anzuerkennen. Aber kann diese göttliche Ansicht der Dinge die menschliche völlig verdrängen, muß nicht jede Gestaltung menschlicher Verhältnisse mit großen Unterschieden der Individuen rechnen? Es ist ein gefährlicher Irrtum, deshalb, weil am letzten Punkt eine Gleichheit bestehen muß, diese für die ganze Breite des Lebens zu fordern und sie damit leicht auf den Stand eines geringen Durchschnitts herabzudrücken.

Das Griechentum hat den Menschen zur vollen Erweckung und Erweisung seiner geistigen Kraft aufgerufen und dabei eine wunderbare Individualität eingesetzt, es vollzog die Schöpfung eines

allumfassenden Reiches der Wahrheit und Schönheit und gab mit solcher Kultur dem Menschen eine sichere Überlegenheit gegen alle bloße Natur, auch ein freudiges Selbstvertrauen, es bildet als Ganzes einen herrlichen Tatbeweis seiner Größe. Später haben sich mehr die Schranken des menschlichen Vermögens bemerklich gemacht, und diese Schranken haben das Denken und Empfinden oft ausschließlich beherrscht. Aber ein solches Verweilen bei den Schranken hat ein gutes Recht nur, wenn zuvor das Vermögen entfaltet und erprobt ist. Ein bloßes Vorhalten der Schranken, ein Klagen über menschliche Ohnmacht und Schlechtigkeit drückt das Leben von vornherein nieder und lähmt allen Antrieb zum Schaffen, ja ohne Erprobung der Kraft führt es leicht zu innerer Unwahrheit, zu eitler Selbstgefälligkeit und nur scheinbarer Entsagung. Nur wer mutig den Kampf unternahm, hat gutes Recht den Erfolg und Mißerfolg abzuwägen; wer mit dem Verzicht beginnt, kommt nicht weit und gerät in Gefahr, die eigne Schwäche dem menschlichen Geschick aufzubürden. Selbst übergroßes Wagnis ist besser als zaghafter Kleinmut.

So verbleibt das gute Recht einer Lebensschicht, wo der Mensch vertrauensvoll seine Kraft in den Lebenskampf einsetzt und in ihm zu bewähren sucht. Ist aber das der Fall, so verdient eine hohe Schätzung das Griechentum, das in unserem Kulturkreise zuerst das geistige Vermögen des Menschen in seinem ganzen Umfang belebte und zu gleichmäßiger Entfaltung brachte, das fest in der Wirklichkeit stand und zugleich unvergleichlich mehr aus ihr machte. Was immer an ihm vergänglich sein mag, dauernd wirkt aus ihm ein Antrieb zur Belebung aller Kraft, ein freudiger Glaube an das Vermögen des Menschen, ein energisches Zusammenfassen aller Mannigfaltigkeit zur Einheit und zur Harmonie, ein Verschmähen aller gemeinen Nützlichkeit, eine Anerkennung des Selbstwerts des Lebens und ein Streben, ihm bei sich selbst einen Sinn und einen Halt zu geben; so wirkt aus ihm eine durchgängige Veredlung und Erhöhung des Menschentums. So gewiß diese Aufgaben für alle Zeiten bleiben, so gewiß bleibt uns dauernd wertvoll, was uns im Wirken für sie durch eindringliche Vorhaltung einer großen Leistung zu stärken vermag; das aber tut das Griechentum, so bleibt es ein „Besitztum für immer“.

Zweiter Teil.

Das Christentum.

A. Die Grundlegung.

1. Die Gesamtart des Christentums.

a. Einleitende Erwägungen.

Zur Einführung in die auf christlichem Boden erwachsenen Lebensanschauungen bedarf es einer kurzen Erörterung der Gesamtart des Christentums. Der Versuch, dieses in ein Ganzes zu fassen, mußte der älteren rationalen und spekulativen Denkart als unverfänglich, ja als selbstverständlich erscheinen; wie sie auch in der Religion vornehmlich eine Weltanschauung sah, so hielt sie es ganz wohl für möglich, einen großen geschichtlichen Zusammenhang in einen einfachen Begriff umzusetzen und ihn als Verkörperung einer Gedankenwelt zu verstehen. Die geschichtliche Denkart, welche im Lauf des neunzehnten Jahrhunderts die Oberhand gewann und sie bis jetzt behauptet, widerspricht entschieden einem solchen Unternehmen, sie befürchtet von ihm eine viel zu summarische Fassung, ein Unterdrücken der Mannigfaltigkeit zugunsten eines einzigen Hauptgedankens, vor allem aber eine Verwischung der unvergleichlichen Individualität durch allgemeine Begriffe und Formeln; demgegenüber ist sie vornehmlich darauf bedacht, diese Individualität mit ihrer unerschöpflichen Fülle zur Geltung zu bringen, sie sieht in der Religion nicht ein freischwebendes Gedankengebilde, sondern einen großen geschichtlichen Tatbestand, der aufs engste mit der Lage der Zeiten und der Beschaffenheit der Völker verwachsen ist, unter denen er entstand und zu denen er wirkte; daß eine Religion verschiedenartige, ja entgegengesetzte Elemente enthält, und daß sie zu sehr verschiedenen Höhenlagen des menschlichen Lebens

spricht, das kann hier sogar als ein Vorteil gelten. Die Leistungen dieser geschichtlichen Denkweise liegen viel zu deutlich vor Augen, um einer Empfehlung zu bedürfen; sie hat dem geschichtlichen Befunde mehr Unbefangenheit und Offenheit entgegengebracht, sie hat sein Bild durch unermüdliche Arbeit weit reicher und farbiger, gesättigter und genauer gestaltet, sie läßt uns soviel mehr in den menschlichen Geschicken sehen, daß eine Rückkehr davon zur älteren intellektualistischen Denkart schlechterdings ausgeschlossen ist.

Aber ein so gutes Recht die geschichtliche Denkweise hat, einen Abschluß bildet sie nicht, vor allem nicht auf dem Gebiete der Religion. Eine Religion ist etwas anderes als ein politisch-nationales Gebilde, dessen Bedingtheit und dessen Mängel man bereitwillig zugeben kann, ohne an ihm irre zu werden; eine Religion, welche sich von den nationalen Schranken abgelöst hat, kann sich unmöglich mit geschichtlicher Tatsächlichkeit begnügen, sie will Wahrheit sein, ewige Wahrheit, Wahrheit für alle Menschen; als Wahrheit aber muß sie eine innere Einheit, einen durchgehenden Charakter besitzen und diesen als allen anderen Mitbewerbern überlegen verfechten; um ihn zu entdecken, gilt es von allem bloßen Dasein auf ein ursprüngliches Schaffen zurückzugehen und in ihm eine Notwendigkeit zu ergreifen; nur von hier aus lassen sich Wertmaßstäbe entwickeln, sowie höhere und niedere Stufen scheiden, während die ausschließlich historische Betrachtung in Gefahr ist, alle innere Bemessung aufzugeben und in einen zerstörenden Relativismus zu fallen.

Das allerdings bleibt bestehen, daß die geistige Einheit einer Religion nicht in einer logischen Formel liegen kann. Aber gibt es denn keine andere Art der Einheit als eine solche Formel, sollte sich nicht darüber hinaus nach einem einheitlichen Grundcharakter, nach einem eigentümlichen Lebenstypus streben lassen, und soll die Philosophie für immer von diesen Fragen ausgeschlossen sein, weil eine besondere, hinter uns liegende Art der Philosophie die Aufgabe zu knapp verstand? Dies freilich ist gewiß: das Suchen der Philosophie nach Einheit gegenüber aller Mannigfaltigkeit, nach beharrender Wahrheit gegenüber dem unsteten Fluß der menschlichen Dinge hat eine unerläßliche Voraussetzung, eine Voraussetzung, mit der es steht und fällt: das menschliche Streben nach Wahrheit muß ein selbständiges Leben hinter sich haben, und dies

Leben muß sich durch unser Mühen und Kämpfen hindurch erschließen, nirgends mehr als auf der Höhe weltgeschichtlicher Arbeit, welche die Erfahrungen der ganzen Menschheit aufnimmt; wie jenes absolute Leben den Schranken der Zeit überlegen ist, so kann es ewige Wahrheit auch in den Bereich des Menschen bringen; es wird dann bei der Religion zu scheiden sein zwischen dem, was dem zeitüberlegenen durchgehenden Grundbestande angehört, und dem, was von ihr in einer besonderen Zeit zur Wirkung kam, was ihr unter den eigentümlichen Bedingungen dieser eine Anziehungskraft und eine Macht über die Seelen verlieh; nur wenn den geschichtlichen Vorgängen eine ewige Wahrheit, eine Eröffnung ursprünglichen Lebens zugrunde liegt und aller menschlichen Fassung und Trübung widersteht, läßt sich ein innerer Zusammenhang der Geschichte erstreben; nur eine übergeschichtliche Wahrheit läßt sich immer von neuem ergreifen, ohne daß die Gegenwart der Vergangenheit aufgeopfert wird, nur sie kann aller Zerstreuung und Spaltung einen gemeinsamen Grundstock entgegenhalten.

Einen solchen Grundstock zeigt das Christentum deutlich genug, namentlich beim Vergleich mit anderen Religionen. Das Christentum ist nicht Gesetzesreligion, sondern Erlösungsreligion; als solche beschränkt es sich nicht auf eine Belebung und Anspannung vorhandener Kräfte, sondern es fordert einen neuen Menschen und eine neue Welt. Weiter aber ist es Erlösungsreligion nicht metaphysisch-ontologischer, sondern ethischer Art, d. h. es findet seine Hauptaufgabe nicht darin, von einer Welt des Scheins zu einem wesenhaften Sein zu führen, sondern es stellt die Wirklichkeit unter den Gegensatz des Guten und Bösen und verlangt eine neue, in persönlichem Leben und ewiger Liebe gegründete Welt. Das gibt auch der Wesenseinigung von Göttlichem und Menschlichem, worauf jede tiefere Erlösungsreligion bestehen muß, einen eigentümlichen Charakter; schwerer wird die Verwicklung, gründlicher aber auch die Lösung; die Weltgeschichte gewinnt hier einen einzigartigen Wert, indem erst auf ihrem Boden und durch ihre Erfahrungen hindurch die Einigung von Göttlichem und Menschlichem verwirklicht wird. Inmitten aller Wirren der Zeit und aller menschlichen Unzulänglichkeit erfolgt hier der Aufbau eines Gottesreiches, erfolgt innerhalb der Zeit eine Überwindung der bloßen Zeit. Hier ergibt der Bruch mit der Welt keine matte Weltflucht, sondern mit voller Anerkennung schwerer Hemmung und Bosheit ist hier ein freudiger

Glaube und ein kräftiges Wirken vereinbar. — Daß dieses Lebensganze durch die enge Verbindung mit der Persönlichkeit und den Geschicken Jesu eine eigentümliche Befestigung und seelische Erwärmung empfing, ja daß Eine Persönlichkeit der Mittelpunkt aller Gestaltung wurde und aller Weiterbewegung mit belebender Kraft gegenwärtig blieb, das entfaltet und vollendet erst das Wesen des Christentums.

Schon dieses wenige läßt einen eigentümlichen Grundstock erkennen, der das Christentum von allen anderen Religionen unterscheidet. Sehen wir nun, wie aus diesem Grundstock Bewegungen nach verschiedenen Richtungen entspringen.

b. Die begründenden Tatsachen.

Der Ausgangspunkt des christlichen Lebens weicht gänzlich von dem des altgriechischen ab. Setzte dieses eine sichere Begründung des Menschen in dem wohlgeordneten Kosmos voraus und gewann es daraus für sein Handeln die Ziele, so findet das Christentum ihn in ärgster Bedrängnis, in tiefer Not und Hilfsbedürftigkeit. Irrung und Schuld hat ihn seinem eigensten Wesen entfremdet, aus eigener Kraft findet er nicht den Weg dahin zurück, so scheint er geistigem Untergang verfallen. Vor diesem aber hat ihn eine rettende Macht bewahrt, die notwendig als dem Bereich der Verwicklung entzogen und daher als weltüberlegen gedacht werden muß, die, als aus freier Gnade dem Menschen zur Hilfe kommend, eine Macht der Liebe sein muß. Da erst solche rettende Liebe dem Menschen die Möglichkeit einer geistigen Erhaltung gewährt, so ist ihr Wirken und zugleich ihr Bestehen der feste Punkt, der alles Leben trägt; dieses ist das Allernächste und Allergewisseste, das was den Menschen allererst seiner eigenen Existenz versichert, wie denn in Wahrheit christliche Denker großen Stiles, etwa ein Augustin, nicht wie die modernen Denker den Menschen, sondern Gott als Quell aller Gewißheit betrachteten und daher von ihm auch die Forschung ausgehen ließen. Aus solchem Zusammenhange erklärt sich das mittelalterliche Wort: Gott ist bekannter als die Kreatur, der Geist bekannter als der Körper (deus notior creatura, mens corpore). Wenn so alles Leben und Sein am Wirken Gottes hängt, so bedarf es augenscheinlich keiner besonderen Beweise für das Dasein Gottes, da dieses vielmehr die Voraussetzung wie alles Guten so auch alles

Wahren ist. Jene Beweise erscheinen hier als ebenso unzulänglich wie überflüssig. Zugleich leuchtet ein, daß das Verhältnis zu Gott allen anderen Lebensaufgaben unvergleichlich voransteht, daß alles Gelingen daran liegt, hier auf den rechten Weg zu kommen. Auch alle nähere Gestaltung des Verhältnisses zu Gott wird diesem begründenden Ausgang entsprechen.

Zunächst steht außer Zweifel, daß in diesem Verhältnis der Mensch völlig untergeordnet wird, daß sich hier keinerlei selbstisches Wesen behaupten darf. Aber solches Aufgehen in die Gemeinschaft, solches Aufhören aller Absonderung bedeutet nicht ein Erlöschen alles eigenen Seins in das absolute Wesen nach Art einer pantheistisch gestimmten Mystik. Die christliche Lebensführung setzt nicht das Einzelwesen zu bloßem Scheine herab, sondern sie beläßt ihm in aller Unterordnung einen eigenen Wert, ja sie steigert diesen Wert unermeßlich. Denn aller Abstand zwischen dem vollkommenen Geist und dem irregegangenen Menschen hindert nicht ein inniges Verhältnis beider und eine Mitteilung der Fülle göttlichen Lebens. Aus solcher Mitteilung von Wesen zu Wesen entspringt eine neue Art des Lebens, ein Reich der Liebe und des Glaubens, eine Verwandlung des Daseins in reine Innerlichkeit, eine neue Welt geistiger Güter. Gegenüber dem vorgefundenen Stande bildet dies neue Leben eine Aufgabe schwerster Art; unendlich viel ist für seine Zwecke zu tun, zu bewegen und umzuwandeln; auch bedarf es ständiger Anstrengung, um die erreichte Höhe zu behaupten. Aber zugleich eröffnet solche Wesensgemeinschaft mit dem vollkommenen Geist eine Freude und Seligkeit, die alles sonst gepriesene Glück weit überragt; auch trägt dieses Leben in seiner inneren Überlegenheit über alle andere Erfahrung die Gewißheit, daß die Macht, woraus es stammt, die Welt beherrscht, ja den Ursprung aller Wirklichkeit bildet. Der Geist unendlicher Liebe und Güte, das Urbild freien Persönlichseins, ist zugleich der allmächtige Geist, der Schöpferwille. Als Werk einer allmächtigen Güte muß die Welt vollkommen sein, vollkommen nicht bloß im Sinne des Platonismus, daß unter gegebenen Bedingungen das Höchste erreicht, aus gegebenem Stoffe das Beste bereitet ist, sondern vollkommen im strengen Sinne der Verwirklichung aller Ziele. So darf auch der Mensch überzeugt sein, daß der Gewinn jenes inneren Lebens alles andere in sich schließt oder nach sich zieht, daß die allmächtige Liebe die ganze Welt zu einem Reiche Gottes gestaltet.

Je mehr sich aber so die Wirklichkeit von innen her ver-

klärt und erhöht, desto härter, desto unerträglicher wird der Widerspruch der Erfahrung; mit der Grundtatsache des neuen Lebens verflicht sich aufs engste die Wahrnehmung, daß unsere Welt es aufs schwerste hemmt und bedroht. Schmerz und Not umfangen uns nicht nur von außen her, sie erstrecken sich auch in das Innere, und es erscheint das Böse nicht als eine bloße Beschränkung und Minderung des Guten, sondern als eine schroffe Gegenwirkung und völlige Verkehrung. Ein tiefer Spalt zerreißt die Welt und gefährdet den Sieg des Guten. Es ist aber der tiefste Grund alles Bösen die Zerreißung jener Gemeinschaft, der Sonderwille und die Auflehnung des Menschen; seine tiefste Wurzel hat das Übel hier nicht in einem dunklen Stoff und einer Sinnlichkeit, die herabzieht, sondern in eigner Entscheidung und Schuld, in menschlicher Selbstsucht und Überhebung, es wird damit gewaltig gesteigert. Die Frage, wie solche Entfremdung und Auflehnung möglich sei, und ob schließlich nicht auch das Böse dem göttlichen Weltplan diene, hat auf christlichem Boden viel Grübeln und Forschen hervorgerufen. Aber zugleich bestand viel Mißtrauen gegen ein Ausspinnen solcher Fragen, die Besorgnis, ein Erklären des Bösen möge seinen schweren Ernst und damit die Spannung des Kampfes mindern. So ward allerdings das Böse auf eine freie Tat zurückgeführt, nicht aber die Vereinbarkeit weltverwirrender Schuld mit dem Walten allmächtiger Güte erklärt. Das Rätsel des Ursprungs des Bösen ist auch vom Christentum nicht gelöst.

Es konnte aber das christliche Leben dies Rätsel um so eher auf sich beruhen lassen, weil es alle Kraft an die Überwindung des Bösen setzte, und weil es auf seiner Höhe sich dem Bereich des Kampfes entzogen fühlte. Solche Erhebung aber herbeizuführen, dazu ist die Welt viel zu sehr von Bösem durchsetzt und in ihrem Vermögen geschwächt; so kann unmöglich ein langsames Aufsteigen und eine allmähliche Sammlung der Kräfte das notwendige Ziel erreichen. Vielmehr vermag nur die Gottheit selbst das rechte Verhältnis zu Gott, woran alles liegt, wiederherzustellen; um das gründlich zu tun, muß sie selbst in die Welt des Kampfes eingehen und hier die Kraft des Bösen brechen. Es geschieht dies nach christlicher Überzeugung in der Weise, daß das Göttliche nicht mit einzelnen Kräften und Äußerungen, sondern mit der ganzen Fülle persönlichen Lebens jene Welt ergreift und durch die innigste Verbindung mit der menschlichen Natur die Menschheit der Macht des

Bösen entwindet, sie durch die Versetzung eines innersten Kernes menschlichen Wesens in das göttliche Leben über alle Schuld und alles Leid hinaushebt. Solche Überwindung des Leides vollbringen kann aber das Göttliche nicht, ohne es in seiner vollen Schwere auf sich zu nehmen und seine volle Bitterkeit zu kosten; so wird die Idee eines göttlichen Leidens zum tiefsten Mysterium des Christentums und zum innigsten Band zwischen Seele und Gott. In der höchsten Krise scheint dabei das Göttliche selbst der Macht des Bösen zu unterliegen. Aber nur einen Augenblick währt die Verdunklung, der scheinbaren Erniedrigung folgt rasch die Erhöhung, das Göttliche erweist in vollem Siege seine Überlegenheit und führt das Gute zu voller Herrschaft. Zugleich erhellt, daß erst durch so schmerzliche Erfahrungen und ungeheure Erschütterungen hindurch die ganze Tiefe der göttlichen Liebe erschlossen wird. Freilich ist diese Verwandlung der Wirklichkeit zunächst nur innerer Art, sie scheint die sichtbare Welt kaum zu berühren. Das Böse verschwindet auch jetzt keineswegs, es beharrt und widersteht der neuen Ordnung der Dinge. Aber in seiner Wurzel ist es gebrochen, so daß es nunmehr den Aufbau eines Gottesreiches auch in unserer Welt nicht mehr zu hemmen vermag. Diesem Aufbau dient in sichtbarer Weise die neue, ausschließlich durch das Verhältnis zu Gott bestimmte Gemeinschaft der Kirche; inmitten einer gleichgültigen oder feindlichen Welt wahrt sie den Zusammenhang mit dem unsichtbaren Gottesreiche und verbindet die Menschen einander aufs engste durch Liebe, Glauben und Hoffnung. Aber auch bei solcher Befestigung des Guten in unserem Kreise bleibt das Leben ein unablässiger Kampf, nur die Aussicht in die Zukunft, nur die Hoffnung einer neuen Welt trägt darüber hinaus in ein Reich des Friedens und der Seligkeit.

So sehen wir die christliche Welt eine Stufenfolge großer Taten durchlaufen und zugleich einen immer reicheren Inhalt gewinnen. In hartem Ringen steigern sich Schritt für Schritt Wirkung und Gegenwirkung. Die weltschaffende Gottestat, der Abfall vom Guten, der Eintritt des Göttlichen in die geschichtliche Ordnung, der Widerstand und scheinbare Triumph des Bösen, die siegreiche Erhöhung des Guten und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden, das Vorhalten einer besseren Zukunft bis zum Endabschluß durch das Weltgericht: erst der enge Zusammenhang und die gegenseitige Verkettung aller dieser Ereignisse, sie entfalten voll die Eigentümlichkeit der christlichen Welt. Hier wachsen die Vorgänge nicht

aus einer gegebenen Welt mit dem Zwang der Notwendigkeit hervor, sondern alle entscheidenden Wendungen erfolgen aus freier Tat; vor dem Naturprozeß steht hier die Tat, zum Hauptstück geistigen Lebens wird damit die Freiheit. Nun bedeutet die Wirklichkeit nicht mehr ein herrliches Kunstwerk, dessen Ebenmaß den schauenden Geist entzückt, sie verwandelt sich in ein Drama von schwerem Ernst und unergründlicher Tiefe; dies Drama versetzt auch den Menschen in gewaltigste Aufregung. Denn er soll jene Spannungen und Schicksale nicht wie ein Schauspiel von draußen betrachten und genießen, er soll sie aus tiefster Seele erleben, sie als sein eigenes Schicksal von neuem durchleben. Das nämlich ist dem christlichen Leben wesentlich, daß, was in dem Ganzen sicher entschieden ist, beim Einzelnen immer neu zur Aufgabe wird, daß alle Spannungen des Weltkampfs sich mit unverminderter Stärke in seinen Kreis erstrecken und zur Seele seines Lebens werden. Ja, nur solche individuelle Aneignung gibt jenen Welttatsachen für den Einzelnen eine volle Belebung und zwingende Überzeugungskraft. So wird hier Weltgeschichtliches und Seelisches, Makrokosmisches und Mikrokosmisches aufeinander angewiesen, beides trägt und treibt sich gegenseitig und erhält sich in steter Bewegung. Schon diese flüchtige Andeutung zeigt, daß das Christentum mit aller seiner Tatsächlichkeit nicht nur unendliche Bewegungen erzeugt, sondern bei sich selbst ein fortwährendes Problem, eine stets sich erneuernde Aufgabe bildet.

c. Das christliche Leben.

α. Die Verinnerlichung und Erneuerung.

Die innere Wandlung des Lebens durch die neuen Zusammenhänge erhellt besonders im Vergleich mit der griechischen Lebensanschauung. Solange die Aufgabe vornehmlich dahin ging, den Menschen einer fertigen Welt zu verbinden und sein Leben aus ihr zu erfüllen, gebührte dem Erkennen die Leitung des Ganzen. Wo aber der Aufbau einer neuen Welt und eine Umwandlung des eigenen Wesens in Frage steht, da wird zur Hauptsache eine Wendung des Ganzen, eine wesenumfassende Tat. Diese Tat kann nicht eine Leistung in der vorhandenen Welt bedeuten, da dieser gegenüber ein neues Reich entstehen soll; auch genügt es nicht, innerhalb des gegebenen Seelenstandes den Schwerpunkt in eine andere Kraft,

etwa das Fühlen oder Handeln, zu verlegen, sondern es gilt eine letzte Tiefe des eigenen Seins zu erreichen, durch Aufbietung und Zusammenfassung aller Kraft dem Leben in sich selbst eine Seele zu geben. Der Kampf um eine solche Seele setzt die bisherigen Betätigungen zu einer bloßen Außenseite herab und bewirkt eine Abstufung innerhalb des eigenen Bereiches; er eröffnet dem Geistesleben schwere Aufgaben bei sich selbst und verleiht ihm zugleich einen kräftigeren Gehalt, als auf griechischem Boden möglich war.

Aber es ist nicht das Allgemeine an den Begriffen, das die christliche Lebensführung beherrscht. Sie steht vielmehr unter dem Eindruck der besonderen Lage, daß der Mensch mit Gott zerfallen und zugleich sich selbst entfremdet ist; sein echtes Selbst, seine sittliche Existenz ist in dringender Gefahr, vor Tod und Teufel gilt es die unsterbliche Seele zu retten. Die Stärke der Widerstände gibt dem Leben den Charakter eines aufgeregten Kampfes, einer Entscheidung über Sein oder Nichtsein: hier ewige Seligkeit, dort ewiges Verderben! Die Frage der Wiederverbindung mit Gott erhält eine stürmische Gewalt, ja strenge Ausschließlichkeit; alle übrigen Aufgaben weichen davor zurück, sie können zum Gegenstand des Hasses werden, wenn sie die eine Aufgabe hemmen, an der alles Heil des Lebens hängt.

Diese leidenschaftliche Glut und hinreißende Gewalt des Hauptverlangens läßt alles bisherige Streben nach Glück als matt und schattenhaft erscheinen. Der menschliche Durchschnittsstand hat diese Bejahung des Lebens oft mit einem niederen Drange, einer engen Selbstbehauptung zusammenrinnen lassen. Aber das widerspricht dem tieferen Sinn der christlichen Art. Ihm ist wesentlich die Überzeugung, daß der Weg zur rechten Selbstbejahung durch eine harte Selbstverneinung führt, daß nicht ein natürliches Sein nur gesteigert, sondern durch die Gemeinschaft mit Gott ein neues, übernatürliches Sein geschaffen wird. Solcher Überzeugung ist die Religion nicht, wie der Höhe der alten Welt, nur eine freundliche Umsäumung des Daseins, sondern der Quell eines neuen Lebens, die Grundbedingung geistiger Selbsterhaltung. Einen Selbstwert und eine Unverlierbarkeit gibt dem Einzelnen hier nicht schon seine eigne Natur, er hat sie als Gabe und Gnade von der Gottheit zu empfangen gemäß dem Wort: „Was haben wir, das wir nicht empfangen hätten?"

Zugleich hebt jene Bindung an Gott das Streben über die Will-

kür des einzelnen Menschen hinaus. Die unsterbliche Seele, deren Heil auf dem Spiele steht, ist keine Privatangelegenheit, ihre Rettung kein Gut, auf das sich auch wohl verzichten ließe, sondern sie bedeutet einen allen anderen Dingen unvergleichlich überlegenen Schatz, ein anvertrautes heiliges Gut, das der Mensch unter keinen Umständen preisgeben darf. Die unsichtbaren Zusammenhänge einer ewigen Ordnung erstrecken hier ihr geheimnisvolles Wirken unmittelbar in das Leben jedes Einzelnen hinein und geben ihm einen tiefen Ernst. Aber sie erdrücken es nicht, da das göttliche Wirken eine Welt der Liebe und der Freiheit schafft und auch den Einzelnen daran teilnehmen läßt. Grenzenlose Macht und Güte macht auch das Unmögliche möglich. So vergeht alle Starrheit eines abgesonderten Daseins in den Lebensfluten der neuen Welt, unter Befreiung von der Enge eines eigenwilligen Ich gewinnt der Mensch ein weiteres und reineres Selbst. Aus der Teilnahme aber an dem unerschöpflichen Reichtum der neuen Welt quillt eine unermeßliche Freude und Seligkeit, die jenseit alles selbstischen Genusses und gemeinen Glückes liegt.

Mit solcher Läuterung erlangt das oft zurückgedrängte, nie unterdrückte Glücksverlangen des Menschen eine Veredlung und eine Rechtfertigung, er braucht nun nicht mehr zwischen starrer Selbstbehauptung und mattem Verzichte zu wählen. Die sonst oft bekämpften und eingeschüchterten Affekte Schmerz und Freude, Sorge und Hoffnung werden jetzt von der Kleinheit menschlicher Fassung befreit und dem geistigen Leben selbst eingepflanzt zur inneren Erhöhung und Hinaushebung über allen Angriff. Das ist keine Schwächung, sondern eine Verstärkung des Lebens.

Auch in seiner geschichtlichen Wirkung hat das Christentum einer ermüdeten Menschheit einen frischen Lebensmut eingeflößt und einer greisenhaften Kultur eine Welt voll neuer Aufgaben entgegengehalten. Aufs anschaulichste zeigt dies eine Vergleichung der Denker des ausgehenden Altertums und der früheren Kirchenväter. Die Philosophen sind in der Vornehmheit der Form, der Durchbildung der Begriffe, ja der gesamten wissenschaftlichen Beweisführung jenen weit überlegen. Aber alle ihre Arbeit bedrückt wie ein Alp das Empfinden einer Leere und Nichtigkeit des gesamten menschlichen Daseins und hemmt die volle Einsetzung der Kraft, sowie ein freudiges Ergreifen hoher Ziele. Wir verstehen vollauf, daß der Sieg den anderen zufiel, die ein neues Leben und weite Aus-

sichten boten und unter solcher Fahne die Menschheit zu sammeln vermochten. Grundverkehrt ist es, weil diese Religion eine Schwäche der Menschheit und ein Bewußtwerden dieser Schwäche voraussetzt, sie als ein Erzeugnis der Schwäche zu verstehen. Denn sie hat dieser keineswegs nachgegeben, sondern sie mit aller Kraft bekämpft und in der Tat überwunden.

β. Die engere Verbindung der Menschen.

Das neue Leben verwandelt durchgreifend die gegenseitigen Beziehungen der Menschen. Wo jene Verinnerlichung den Menschen sich selbst erschließt, ihn sich selbst näher bringt, da kann auch das gegenseitige Verständnis wachsen, der Mensch dem Menschen durchsichtig werden, der eine sich mehr in den anderen versetzen und sein Leben teilen. So eine sichere Gegenwehr gegen eine trostlose Vereinsamung. Zugleich macht der unverlierbare Wert, den das Leben mit Gott verleiht, den Menschen auch dem Mitmenschen wertvoll, von allen Mißständen des nächsten Befundes läßt sich hier auf ein in Gott gegründetes Wesen zurückgehen und ein Urbild des Menschen als wirksam behaupten, ohne den Menschen, wie er leibt und lebt, fälschlich zu idealisieren. Nur bei solchem Behaupten des Menschenwertes kann das Christentum die Liebe zum Grundgefühl machen und sie ein neues Leben hervorbringen lassen. Es scheidet sich hier deutlich von allen Systemen des bloßen Mitleids, deren weicher und müder Verzicht den Menschen zur Nichtigkeit niederdrückt und die Kraft seines Wollens lähmt.

Das Bewußtsein der Gleichheit der Schicksale wie der inneren Beschaffenheit trägt und befestigt das gemeinsame Leben. Mag das Leben den Individuen noch so verschiedene Stellungen und Berufe weisen, gemeinsam bleibt die Aufgabe der Bildung eines neuen Wesens, und sie überragt alle anderen Ziele; selbst die moralischen Unterschiede der Individuen verblassen und schwinden, sobald sich der Mensch nicht mehr gemäß griechischer Art an anderen Menschen, sondern an der göttlichen Vollkommenheit mißt.

Was so vom Gottesreich her zu größerer Festigkeit und Innigkeit menschlicher Verbindung wirkt, das verstärkt sich durch die Gemeinschaft der weltgeschichtlichen Erfahrungen. Die göttlichen Erschließungen, die das Leben beherrschen, ergehen nicht bloß an Einzelne, sondern an das Ganze, sie verlangen einen Stand des

Ganzen, sie bedürfen zu ihrer Erhaltung im menschlichen Kreise der Kraft des Ganzen. So wird die Menschheit zu einer inneren Gemeinschaft des Lebens und zum Aufbau eines neuen Reiches verbunden; in solcher Gemeinschaft kann der Einzelne vom Ganzen empfangen und das Ganze fördern, das Leiden und Tun des einen allen zugute kommen. Ja alles Erlebnis der besonderen Stelle wird durch das Geschick des Ganzen hindurch erlebt und damit geläutert wie vertieft.

Freilich bringen solche Wandlungen auch schwere Probleme und Verwicklungen mit sich. Alles Wachstum der Gemeinschaft soll die Selbständigkeit des Einzelnen nicht unterdrücken, hat doch gerade das Christentum das Individuum unermeßlich erhöht und — namentlich in den ersten Jahrhunderten — alle Wendung zum Bessern auf seine Freiheit gestellt. Wie leicht aber die Gegensätze, welche die christliche Lebensführung im innersten Wollen umspannen möchte, sich entzweien und einander widerstreiten können, das zeigt die ganze Geschichte des Christentums mit ihren unablässigen Kämpfen zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft.

γ. Der Gewinn einer Geschichte.

Die antiken Lebensanschauungen gaben durchweg der Geschichte keinen hohen Wert. Die geschichtsphilosophischen Lehren von dem endlosen Abrollen gleichartiger Kreise und der ewigen Wiederkehr des Geschehens wurzelten in der Überzeugung, daß alle Bewegung im Grunde nichts Neues bringt und das Leben nicht wesentlich weiterführt. In guten Tagen erwuchs daraus kein Schmerz, weil die Gegenwart das Leben gänzlich erfüllte; in schlechten mußte eine Leere fühlbar und bald unerträglich werden. Wohl betrachten die tiefsten griechischen Denker das zeitliche Leben als ein Abbild ewiger Ordnung, nicht aber kennen sie ein Eingehen des Ewigen in die Zeit, eine Berührung von Zeit und Ewigkeit. Dies alles hat das Christentum durchaus verändert. Nach seiner Überzeugung eröffnet das Ewige seine ganze Tiefe inmitten der Zeit, es stellt damit unermeßliche Aufgaben und erzeugt gewaltigste Bewegungen. Denn nunmehr entbrennt in unserem Bereich ein Kampf um Rettung oder Verderben, hier soll eine große Wendung erfolgen, hier sich der Aufbau eines Reiches Gottes vollziehen. Erst solche Gegenwart des Ewigen in der Zeit erzeugt eine Weltgeschichte

und gibt auch dem Seelenleben des Einzelnen an wahrhaftiger Geschichte teil, das sonst keine Geschichte kannte. Die Erhebung über ein vorhandenes Dasein, die damit in Fluß gerät, befreit die Individuen, Völker und auch das Ganze der Menschheit von der starren Bindung an ein gegebenes Maß, durch Erschütterung und Umbildung hindurch können sie neue Anfänge setzen und ursprüngliche Kräfte erzeugen, dabei aber sich selbst bekämpfen und überwinden. Eine tiefe Sehnsucht und ein starkes Hoffen wird hier dem menschlichen Leben für alle Zeiten eingepflanzt.

Aber wiederum erzeugen die folgenreichen Wandlungen Verwicklungen schwerster Art. Wie das Ewige in den Zeitlauf eintreten könne, ohne seine Ewigkeit abzulegen, wie das Göttliche am menschlichen Sein mit dessen Werden und Wandel ohne Einbuße teilhaben könne, das bleibt ungeklärt und rätselhaft. Durch die ganze Geschichte des Christentums geht hier ein schroffer Gegensatz und ein harter Streit einer positiven und einer universalen Denkart. Die einen stellen die Ewigkeit, die anderen die Geschichte voran. Hier die Neigung, sich in festen und greifbaren Tatsachen zu verankern und an ihre Aneignung alles Heil und alle Sicherheit zu knüpfen, dabei aber die Gefahr einer Bindung alles Lebens an einen einzigen Punkt der Vergangenheit, sowie einer Verengung der christlichen Gedankenwelt; dort das Streben, das Christentum in Wesen und Wirken als eine allumfassende und fortlaufende Tatsache zu verstehen, alle geschichtliche Leistung in unmittelbare Gegenwart zu verwandeln und zugleich mit dem Erkennen zu durchleuchten, dabei aber die Gefahr, das Geschichtliche zu verflüchtigen und das Ganze zu sehr in eine bloße Weltansicht zu verwandeln. Das ergibt die härtesten Konflikte, aber aller Kampf des Positivismus und des Rationalismus beläßt die Erringung einer Geschichte in der Welt wie bei der Seele, damit aber eine Erhöhung menschlichen Tuns, den Gewinn einer Aufgabe und einer Spannung für das Ganze des Lebens.

δ. Die neue Grundstimmung des Lebens.

Wie die christliche Gestaltung des Lebens Punkt für Punkt schroffe Gegensätze umspannt, so überwindet hier auch die Schätzung des Lebens herkömmliche Gegensätze und bildet damit eine unvergleichliche Grundstimmung aus. — Es widerspricht ganz und gar der christlichen Art, das Leid von vornherein abzuschwächen und

dem Menschen als unerheblich einzureden; kaum ist ihr etwas so fremd und feindlich als das Unterfangen, die Welt, wie sie vorliegt, als ein Reich der Vernunft darzustellen, würde das doch die ganze Wendung zu einer neuen Welt, diesen Hauptgedanken des Christentums, überflüssig und hinfällig machen. In Wahrheit muß das Christentum mit seiner Vertiefung des Lebens, seiner Forderung absoluter Vollkommenheit, seiner Steigerung des Wertes des Menschen, auch jedes Einzelnen, seinem starken Verlangen nach Liebe und Glück die Empfindung für Dunkel und Leid unermeßlich steigern. So hat es die volle Anerkennung des Leides dem Menschen keineswegs verwehrt, vielmehr die Abstumpfung dagegen zu einer Verhärtung des Herzens gestempelt. Hier vornehmlich scheiden sich Stoa und Christentum. Gerade dieses, daß das Christentum gestattet, ja antreibt, alle Mißstände und Schmerzen des Daseins offen auszusprechen und das Leid im Gemüt voll ausklingen zu lassen, hat ihm, von Anfang an und immer von neuem, die Seele des Menschen gewonnen; das sonst unterdrückte Gefühl kam damit zu freier Entfaltung, das Leben gewann durchweg an Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit.

Aber ebenso fern wie einem vergnüglichen Optimismus steht das Christentum einem matten Pessimismus. Die nächste Welt, deren Elend den Menschen niederdrückt, bedeutet ihm nicht den letzten Abschluß; eine felsenfeste Überzeugung führt über sie hinaus in ein allen Verwicklungen überlegenes Reich des in Gott gegründeten Lebens. Daß alle Wirklichkeit vom Geist der Vollkommenheit stammt, wird mit größerer Zuversicht verfochten als irgendwo sonst. Zugleich erfolgt eine innere Erhöhung des Leides. Gott selbst hat es auf sich genommen und dadurch geheiligt, aus starrem Widerspruch wird es jetzt ein unentbehrliches Mittel zur Erweckung, Läuterung, Umwandlung des Lebens, der Niedergang dient einem Aufstieg, die Vernichtung einer Erneuerung, der dunkle Weg des Todes wird zur Pforte ewigen Lebens. Wie die göttliche Liebe die tiefsten Abgründe nicht gescheut hat, so kann auch im menschlichen Kreise das Leid eine freudige Opferwilligkeit und tätige Liebe entzünden. Im Leide entsteht das innigste Verhältnis zu Gott, der selbst das Leid auf sich nahm, und die Gemeinschaft des Leides wird das stärkste Band der Gemüter. So stellt auch das Handeln sich anders zum Leide. Die Unvernunft des menschlichen Daseins wird nicht zurückgeschoben und ferngehalten, sondern es gilt sie aufzusuchen

und mit eifriger Arbeit anzugreifen, an dem Leide Liebe zu erweisen und Liebe aus ihm zu erwecken. Der Kampf gegen das Leid, namentlich die innere Überwindung des Leides, wird zur Hauptaufgabe des Strebens. In solcher Gesinnung kann das Christentum das verachtete Kreuz zu seinem Symbol erheben und das Denken und Sinnen unabläasig mit dem Leide befassen, ohne ihm zu erliegen. Während die alte Kunst bei ihren Sarkophagen im Tode selbst das Leben durch seine nachdrückliche Darstellung festhielt und dadurch das Denken vom Tode zum Leben zurückrief, stellte die christliche Kunst mit ihren Heiligen- und Märtyrerbildern mitten in das quellende Leben, seine Arbeiten, seine Freuden den Tod hinein, nicht, um es dadurch niederzudrücken, sondern um es unsichtbaren Zusammenhängen einzufügen.

Diese Behandlung des Leides ist nicht selten in eine spielende Sentimentalität, in schwelgendes Genießen ausgeartet. Aber solche Wendung widerspricht ganz und gar dem tiefen Ernst des Ganzen; auch verschwinden Leid und Unvernunft mit der inneren Erhebung über sie keineswegs völlig, das Böse beharrt und bleibt ein dunkles Rätsel. Die eigene Bewegung des christlichen Lebens ist viel zu sehr von Sorgen, Kämpfen und Zweifeln durchwirkt, um behaglichem Genießen Raum zu gewähren. Die Erfahrung jener Sorgen und Kämpfe klingt nicht nur in die Seligkeit hinein, sondern das Erscheinen der neuen Güter steigert die Empfindung des Schmerzes; was an Gutem fehlt, wird nun erst recht eine Sache herber Entbehrung. Demnach verändert sich wohl der innere Anblick des Kampfes, nicht aber erlischt der Kampf; das christliche Leben hat seine Stärke nicht in der gänzlichen Vernichtung des Bösen, sondern in dem Vermögen, ihm eine überlegene Welt entgegenzusetzen. So wirken innerhalb Eines Lebens eine schmerzliche und eine freudige Stimmung gegeneinander, das Leid stört nicht die Freude, die Freude vernichtet nicht gänzlich das Leid. Daß aber jedwedes sich voll entwickelt und auslebt, das gibt dem Dasein eine innere Weite und eine fortlaufende Bewegung. Solche Erfahrung des Lebens drängt zum Ausdruck in der Kunst: nichts ist der christlichen Kunst, im besondern der Musik, eigentümlicher als die völlige Befreiung der Stimmung und das Schweben zwischen den schroffen Gegensätzen von tiefem Dunkel und hellem Licht, von Elend und Seligkeit. Denken wir nur an Bach!

d. Die Verwicklungen und die Größe des Christentums.

So erscheinen im Christentum Gegensätze über Gegensätzen, seine Lebensführung trägt durchweg einen widerspruchsvollen Charakter, wie denn auch seine leitenden Persönlichkeiten gern Worte verwenden, die das Schwerste als leicht, das Fernste als nahe, das Wunder als selbstverständlich verkünden. Der Zusammenstoß dieser Gegensätze erzeugt eine unablässige Bewegung, das Ganze bleibt ein Suchen und Kämpfen, es bleibt vielfach unfertig und unausgeglichen; immer von neuem treibt das christliche Leben Probleme hervor, wird sich selbst zum Problem und muß seine eigene Höhe erst von neuem erklimmen. Punkt für Punkt drohen dabei Gefahren; die Geschichte stellt sich hier nicht als ein ruhiger Fortgang dar, sie wird ein Wechsel von Steigen und Fallen, von Verlieren und Wiederfinden.

Namentlich das ergibt viel Verwicklung, daß das Christentum innerhalb des menschlichen Bereiches eine übermenschliche Welt erbauen möchte, daß es damit über dieselbe Lage hinausstrebt, deren Mittel es nicht entbehren kann. Das verhindert zunächst eine angemessene Darstellung seines Gedankengehalts in Begriffen und Lehren, alle Darstellung bleibt hier ein Suchen und bewegt sich vornehmlich in Bildern. Wenn nun das Verlangen des Menschen nach Sinnfälligkeit und nach fertigem Abschluß über solche Schranke hinaustreibt, so droht eine starke Vergröberung, ein Zurücksinken zu der niederen Stufe, die es zu überwinden galt. Nicht minder zieht bei den Triebkräften des Handelns die niedere Stufe die höhere unablässig zu sich zurück und unterwirft sie ihren Zwecken. Die Bejahung eines neuen Lebens sinkt oft zu niedriger Lebensgier, zu selbstischem Glücksverlangen; den bloßen Menschen bestärkt in seiner Art, was den Menschen durch ein gründliches Nein über sich selbst hinausheben sollte. Und wenn nun gar die Parteien kommen und die Mächte der Welt das Christentum an sich reißen und ihren Zwecken unterwerfen, wenn namentlich, was es an Innerlichkeit, Entsagung, Demut Gott gegenüber aufbringt, zur Empfehlung eines matten Sklavensinns gegen Menschen und menschliche Einrichtungen, eines willfährigen Ertragens alles Bösen verkehrt wird, dann verdüstert sich der Anblick immer mehr; können wir leugnen, daß die Geschichte des Christentums als Kirchengeschichte sich wenig erquicklich ausnimmt, und daß

nur eine Versetzung in den Grundtrieb der Bewegung und den Stand der Seelen die bejahende Schätzung überwiegen läßt? „Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden", so meinte Kant, so hat es das Christentum mit besonderer Stärke erfahren.

Zu diesen inneren Verwicklungen kommt die Bekämpfung von außen her, die mit den Fortschritten der Kultur unablässig wachsende Macht des Zweifels. Dem Christentum widerspricht schroff der unmittelbare Eindruck der Welt, und dieser Widerspruch steigert sich immer weiter. Um sich zu behaupten, muß es daher immer entschiedener eine Umwälzung der gesamten Weltansicht vollziehen, muß es immer bewußter der sichtbaren Welt eine unsichtbare entgegensetzen und in ihr die Seele aller Wirklichkeit finden. Dazu bedarf es einer Aufrufung des ganzen Wesens und eines Heldentums der Gesinnung. Ein heroischer Charakter fehlt auch dieser Lebensführung bei aller Innigkeit und Zartheit nicht. Aber ihr Heroismus ist grundverschieden vom antiken, er ist ein Heroismus der reinen Innerlichkeit und der schlichten Menschlichkeit, ein Heroismus, der auch im Kleinen und Einfachen waltet, den tapferer Glaube und freudige Aufopferung bekunden.

In den menschlichen und geschichtlichen Verhältnissen läßt das alles unsägliche Verwicklung erwarten, mehr als irgendwo sonst wird die Geschichte ein mühsames Suchen des eigenen Wesens, ein Kampf um die eigene Höhe. Aber doch kein bloßes Kämpfen, sondern auch ein Siegen und Weiterkommen; wir brauchen nur von den einzelnen Phasen auf das Ganze zu blicken und von der äußeren Erscheinung zu den bewegenden Kräften vorzudringen, um eine gewaltige unserer Wirklichkeit eingesenkte Lebensmacht zu erkennen und unseren Gesamtstand dadurch wesentlich verwandelt zu finden.

Das Christentum hat eine neue Welt eröffnet und durch ihre Gegenwart dem menschlichen Wesen eine unvergleichliche Größe und Würde, der Lebensarbeit einen durchdringenden Ernst und eine wahrhafte Geschichte gegeben. Das Elend der Weltlage einfach aufheben konnte es nicht, aber es hat über das Ganze jener Lage hinausgehoben und das Feindliche damit im Grunde gebrochen. Es hat das Leben eher schwerer als leichter gemacht, aber in tiefster Seele hat es allen Druck vom Menschen genommen, indem es hier

sein Wesen auf Freiheit stellte und alle Fesseln des Schicksals wie einer starren Natur zerbrach. Es hat keinen endgültigen Abschluß, keine bequeme Ruhe gebracht, sondern es hat den Menschen in schwere Unruhe und harten Kampf gestürzt, es versetzt sein ganzes Dasein in unablässige Spannung. Aber es hat nicht nur durch diese Kämpfe und Spannungen dem Leben weit mehr Gehalt zugeführt und ihm eine tiefe Sehnsucht eingepflanzt, es hält stets ein Gebiet gegenwärtig, das der Kampf nicht erreicht, und das Frieden über das ganze Dasein verbreitet. Mit dem allen ruft es nicht nur die Individuen zu einer wesenerhöhenden Wandlung auf, es hat auch den Völkern und der Menschheit die Möglichkeit einer steten Erneuerung, man könnte sagen, eine ewige Jugend eröffnet. Von allen Irrungen der Weltarbeit konnte es sich immer wieder in ein Reich des Glaubens und des Gemütes als in seine wahre Heimat versetzen, um dort seine Kraft zu sammeln und von dort seine Gestalt zu erneuern. Alle Einwendungen der vordringenden Kultur, aller Widerspruch der wissenschaftlichen Arbeit berührten sein tiefstes Wesen nicht, weil es von Haus aus etwas anderes und höheres war als alle bloße Kultur, weil es namentlich nicht eine vorhandene Welt nur abzubilden oder zu verbessern, sondern eine neue Welt zu schaffen versprach. So ist das Christentum bei allen seinen Gefahren und Mißständen die bewegende Macht der Weltgeschichte, die geistige Heimat der Menschheit geworden und bleibt sie auch da, wo der Widerspruch gegen die kirchliche Fassung das Bewußtsein beherrscht.

2. Die Lebensanschauung Jesu.

a. Vorbemerkungen.

Daß das Christentum härtesten Widerständen gegenüber bald so viel Macht gewann, und daß innerhalb seiner aller Wandel nicht einen beharrenden Grundstock zerstörte, alle Spannung nicht eine innere Gemeinschaft aufhob, das verdankt das Christentum vornehmlich der Persönlichkeit und dem Lebenswerk Jesu. Als Eröffnung einer neuen Welt trug dies Lebenswerk in sich einen Zusammenhang von Überzeugungen, eine Art von Lebensanschauung; so wenig diese Lebensanschauung sich der philosophischen Bewegung einfügt, auch unserer Untersuchung darf sie nicht fehlen;

weisen doch alle Lebensbilder der christlichen Gemeinschaft auf sie zurück, und hat sie auch auf die Arbeit der Denker einen großen Einfluß geübt.

Aber wird es möglich sein zu dieser Lebensanschauung heute noch vorzudringen, nachdem das Gesamtbild von Jesu Leben und Persönlichkeit der Neuzeit immer bestrittener geworden ist? Die historische Forschung läßt darüber keinen Zweifel, daß das überlieferte Bild manche später hinzugefügten Züge enthält, und zwar beschränkt diese Hinzufügung sich nicht auf eine bloße Erweiterung und Ausschmückung, wie sie großen Persönlichkeiten gegenüber üblich ist, sondern sie verfolgt hier eine besondere Richtung und hat unverkennbar ein bestimmtes Ziel: die rasch sich entwickelnde Christusverehrung, der Christuskult, hat stark auf das Bild Jesu zurückgewirkt und es über alles menschliche Maß gehoben; wie es vorliegt, verschmilzt es weithin den Glauben Jesu mit dem Glauben der Gemeinde an Christus, den Erlöser und Gottessohn. Wenn mit solcher Erkenntnis uns im Bilde des Meisters manches hinfällig, anderes unsicher wurde, was früher als unbestreitbar galt, so läßt sich begreifen, daß der Zweifel weiter und weiter griff; wir wissen, daß er schließlich sogar alle geschichtliche Existenz Jesu zu leugnen wagte. Dies freilich dünkt uns eine grobe, kaum begreifliche Irrung, deren Fehler nicht sowohl in überspannter kritischer Schärfe als in verkehrten philosophischen Theorien liegt. In solchen Theorien nämlich, welche die Religion zu einer bloßen Lehre, einer Weltanschauung, verflachen; für die Entstehung einer solchen ist eine schöpferische Persönlichkeit allerdings ganz wohl zu entbehren. Wie von da aus eine lebendige Religion entstehen sollte, ist freilich schlechterdings unbegreiflich; das wäre ein größeres Wunder als alle von den Religionen behaupteten Wunder sind. Aber auch die geschichtliche Forschung weist nach anderer Richtung. Wir sehen deutlich, welches Ziel die weiterbildende Tradition verfolgte, wie ihr Streben vornehmlich dahin ging, Jesus zu übermenschlicher, zu göttlicher Größe zu erhöhen. Diese eigentümliche Art der Fortbildung erkennen heißt auch ihre Schranken erkennen. Wohl mag unter den umbildenden Einflüssen undeutlich geworden sein, wie Jesus über seine eigne Stellung dachte, wie er sich zum Judentum und zum Gesetze verhielt, wie ihm seine und seines Werkes Zukunft erschien. Völlig anders aber steht die Sache, wenn die Berichte von ihm eine eigentümliche Art des Lebens und Seins erkennen lassen,

wenn sie eine unvergleichliche Individualität enthüllen, die durch alle Mannigfaltigkeit der Äußerungen einen einheitlichen Lebenscharakter ausprägt. Eine derartige geistige Individualität läßt sich unmöglich erdichten und künstlich bereiten, noch weniger als sich ein Plato, ein Dante, ein Goethe aus einzelnen Stücken zusammenflicken läßt; erscheint Jesus durch allen färbenden Schleier der Überlieferung hindurch als eine solche einheitliche und schöpferische Persönlichkeit, und verschweigt auch die Überlieferung keineswegs bloßmenschliche, der Vergöttlichung widerstreitende Züge und Vorgänge, so dürfen, ja müssen wir der Wahrheit des Eindrucks vertrauen. Nun aber bieten für jede unbefangene Betrachtung das Bild einer solchen Persönlichkeit die Reden der drei ersten Evangelien mit ihren wunderbaren, eben in ihrer Einfachheit tiefen und lebenerneuernden Gleichnissen und Parabeln, „wer in der synoptischen Grundlage nicht ganz individuelles Leben zu spüren vermag, der ist für historische Forschung auf diesem Gebiete verloren“ (Wendland). Das zugleich sonnenklare und unergründliche Leben, das sich in diesen Äußerungen zu erkennen gibt, läßt tief in die Seele des Mannes blicken und vermag ein Ganzes der Persönlichkeit jedem Herzen nahe zu rücken, so nahe, wie ein Mensch dem Menschen nur sein kann. Im innersten Zuge seines Wesens ist Jesus uns durchsichtiger und vertrauter als irgend ein Held der Weltgeschichte.

Daß trotzdem die unterscheidende Art dieses Bildes oft nicht die gebührende Würdigung fand, dazu hat zweifellos der Christuskult viel beigetragen, der bald die Führung übernahm. Nunmehr verdrängte der Glaube an das Versöhnungs- und Erlösungswerk Christi das Interesse am Leben und an der Lehre Jesu, im besonderen war die Lehre von der Gottheit Christi einem genauen Bilde der menschlichen Persönlichkeit wenig günstig. Die Scheidung zweier Naturen, deren Einheit sich wohl dekretieren, nicht aber durchsetzen ließ, hat dazu geführt, daß im Glauben der christlichen Kirche zwei Christusbilder durcheinander gehen: auf der einen Seite das Göttliche in überlegener Hoheit, aber mit abstrakter und farbloser Art; auf der Seite des Menschlichen aber meist ein Überwiegen der weichen und leidenden Züge, eine Verkennung des freudigen Lebensmutes und der heroischen Kraft, oft eine Wendung ins Sentimentale („Lamm Gottes“), indem das stellvertretende Leiden den Vordergrund des Gesamtbildes einnahm.

Als aber das überlieferte Bild der Kirche ins Wanken geriet

erschienen neue Gefahren. Auch bei Abweichung von der Kirche wollte man den Zusammenhang mit Jesus wahren; indem nun jede Richtung sich selbst durch den Nachweis solches Zusammenhanges zu stärken suchte, sah sie an jenem vornehmlich, was der eigenen Überzeugung entsprach; so hat das wechselnde Bedürfnis der Zeiten das geschichtliche Bild bald so, bald anders gestaltet. Vom alten Rationalismus, der Jesus vornehmlich als Wohltäter der Menschheit und als edlen Kinderfreund pries, bis mitten in die Gegenwart hinein ergab das eine zu moderne, aufgeklärte, kulturfreundliche Art; nicht nur die zeitgeschichtliche Färbung, auch alles Unterscheidende und Überragende des Charakters ward dabei abgeschwächt. Wer aus Jesus einen Normalmenschen macht, wird seiner Größe schwerlich gerecht. Gegen solche verflachende Rationalisierung erhebt sich neuerdings die geschichtliche Forschung und besteht auf Anerkennung der unverfälschten Wirklichkeit. Möchte man dabei nur nicht vergessen, daß weltbewegende Persönlichkeiten sich nie von den einzelnen Äußerungen her, sondern nur aus dem Ganzen und damit von innen her erschließen lassen, daß ein solches Erfassen des Ganzen aber ein Ganzes eigener Überzeugung fordert. Die geschichtliche Forschung kann von sich aus den Streit unmöglich schlichten; wenn überhaupt die Darstellung und Schätzung großer Persönlichkeiten immer auf einen Kampf der Überzeugungen zurückführt, so wird namentlich die Fassung dieser Persönlichkeit nie dem Kampf entzogen werden, immer von neuem werden an ihr die Geister sich scheiden. So gilt es zugleich die zeitgeschichtliche Bedingtheit vollauf anzuerkennen und doch begreiflich zu machen, wie das, was zunächst ganz und gar seiner besonderen Zeit angehört, zu allen Zeiten sprechen und ihnen allen hohen Wert gewinnen kann.

b. Die Grundlagen der Lebensanschauung.

Den Kern der Lehre Jesu bildet die Verkündigung einer neuen Welt- und Lebensordnung, des „Himmelreiches“, das sich in weitem Abstand, ja schroffem Gegensatz zum vorgefundenen Sein, ja zu allem natürlichen Tun und Treiben der Menschen, zur „Welt“ befindet. Diese neue Ordnung bedeutet keineswegs bloß eine innere Wandlung, welche nur die Gesinnung angeht und die Welt draußen unverändert läßt. Vielmehr stellt die historische Forschung außer Zweifel, daß das neue Reich auch eine sichtbare Ordnung bedeutet,

daß es eine vollständige Umwandlung der Verhältnisse will und daher nichts anderes neben sich duldet. Niemals in der Geschichte ward die Menschheit zu einer größeren Umwälzung aufgerufen als hier, wo es nicht diese oder jene Verhältnisse zu verändern, sondern das Ganze des menschlichen Lebens umzuwandeln gilt. Wenn trotzdem Jesus alle bloßen Schwärmer und Revolutionäre weit überragt, so liegt das an der Beschaffenheit des neu verkündigten Reiches. Denn sein Inhalt ist die innigste Gemeinschaft mit Gott, die Seligkeit solcher Gemeinschaft, die untrennbare Verbindung von Gottvertrauen und Menschenliebe. Von diesem Inhalt aus angesehen, wirkt das Himmelreich in den Seelen schon jetzt, von hier aus erscheint seine Herrlichkeit nicht als etwas Fernes, erst zu Erwartendes, als ein Gegenstand bloßer Verheißung und Hoffnung, sondern als etwas ganz Nahes, unter uns mit einleuchtender Klarheit Gegenwärtiges, jeden Augenblick Ergreifbares, als eine Tatsache auch in unserem Kreise. Es quillt hier ein neues Leben mit neuen Zielen und Kräften auf, ein Leben, das ein hohes Ideal als unabweisbare Forderung der Menschheit eindringlich vorhält, ein Leben, das durch eine frohe Erwartung und feste Hoffnung auch die Gegenwart verklärt.

Es scheint damit das neue Reich vor allem als ein Reich der Innerlichkeit, es liegt jenseit aller äußeren Leistungen und Geberden. Auch fordert es nicht eine Vielheit von Betätigungen und stellt nicht verwickelte Aufgaben, sondern es sammelt das Leben zu einer einzigen Tat: zum Eintritt in das neue Reich, zur ausschließlichen Hingebung an Gott, zum Aufgehen des ganzen Wesens in die Gemeinschaft mit ihm. In dieser Gemeinschaft entwickelt sich ein reiner Zusammenklang des innersten Lebens, eine volle Mitteilung des Wesens, ein Reich allumfassender Liebe und unbedingten Vertrauens, ein sicheres Geborgensein des Menschen in der Güte und Barmherzigkeit des weltbeherrschenden Gottes, zugleich aber die höchste Seligkeit. Hier läßt eine unendliche Liebe nicht das mindeste verloren gehen und gibt auch dem Geringsten einen Wert. Alle Sorgen und Kümmernisse erlöschen in der unmittelbaren Gegenwart des göttlichen Lebens, dem „Schauen" Gottes; über alle Wirren und Gegensätze hinaus wird der Mensch in ein Reich des Friedens gehoben und mit überströmender Freude an den Gütern des neuen Lebens erfüllt.

Diese neue Ordnung verwandelt auch unsere Stellung zur Außenwelt. Der Mensch bleibt nirgends fremden Gewalten hilflos

preisgegeben, auch das sinnliche Dasein untersteht der liebevollen Sorge des allmächtigen Gottes. Dem Menschen wird alles zufallen, was er bedarf, und es wird ihn nichts treffen, was ihm nicht zum Guten gereicht. Es entsteht ein eigentümlicher Begriff des Glaubens, der in erster Linie die inneren Güter, von ihnen aus aber auch das gesamte Ergehen betrifft. Es waltet die felsenfeste Zuversicht der Gewährung alles vertrauensvoll Erbetenen; denn können schon die Menschen, „die ihr doch arg seid", den Ihrigen Gutes tun, wievielmehr wird Gott es denen tun, die ihn bitten. So kann der rechte Glaube „Berge versetzen". Demnach fehlt der neuen Welt, dem „Himmelreich", nichts zur Vollkommenheit, nichts Fremdes stört seine Seligkeit.

Eine Nähe und Anschaulichkeit gibt dieser Welt das die Gedanken begleitende und durchflechtende Bild von dem Familienleben, dem gegenseitigen Verhältnis der Eltern und Kinder. Wie sich hier einerseits eine liebevolle, opferbereite, um Lohn und Dank unbekümmerte Fürsorge, andererseits eine unbedingte Hingebung und ein sicheres, ja selbstverständliches Erwarten der Hilfe findet, wie nicht eine besondere Leistung, sondern das ganze Sein, die bloße Gegenwart des anderen Freude bereitet, wie der Mensch sich als Ganzes gibt und den anderen als Ganzes nimmt, so verhält es sich in weitaus gesteigerter und vollendeter Weise im Gottesreiche. Das Menschliche kann dabei ein Bild des Göttlichen werden, weil es von vornherein im Licht des Göttlichen rein und edel gesehen wird. Daß so das neue Leben in den Gesinnungen und Verhältnissen des Familienkreises seinen angemessensten Ausdruck sucht, das bekundet einen völligen Gegensatz zum antiken Idealismus. Denn bei diesem beherrscht das Bild des Staates die Art des Zusammenseins, und die leitende Idee des Handelns bildet die Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit, welche Leistungen fordert und nach ihrer Größe die Stellung des Einzelnen bemißt. In dem neuen Reich der Gotteskindschaft hingegen verschwinden alle Unterschiede der Leistung wie auch der Kraft; von Haus aus sind alle Menschen Gott gleich nahe und wert; gefordert wird nur eine völlige Hingebung des Wesens, ein sehnliches Verlangen, ein inniges Vertrauen. Das aber ist jedem möglich, und das bedarf keines äußeren Zeichens.

Je ausschließlicher alles an dieser einen Wendung des Wesens, der Annahme der frohen Botschaft, liegt, desto dringlicher wird

gefordert, daß sie ohne allen Abzug, ohne alle Gegenwirkung erfolge, daß alles Tun ausschließlich der einen Aufgabe diene. Wie selbst im Alltagsleben der Mensch alles einsetzt, um einen in seinem Acker verborgenen Schatz zu heben, die kostbare Perle zu finden, von der ihm Kunde ward, so muß noch viel mehr das unvergleichlich höhere geistige Gut unser ganzes Sinnen erfüllen. Bequeme Abfindungen jeglicher Art werden unstatthaft, nichts Fremdes bemühe den Menschen, da nur das Eine not tut. Denn was immer sein Streben anzieht, das gewinnt auch seine Gesinnung und mindert die Hingebung an das eine Ziel: „wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“. So scheiden sich aufs schroffste das Leben mit Gott und das Leben mit der Welt; vollsten Ernstes ergeht die Forderung, nicht zwei Herren zu dienen, auch alles Zögern und Zaudern zu lassen. „Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes“. Selbst nützliche, ja höchst schätzbare Dinge werden schädlich, sobald sie jene Aufgabe stören; das Auge ist auszureißen, die Hand ist abzuhauen, wo sie den ganzen Menschen gefährden. Alles Erwägen und Schwanken weicht dem einen Gedanken: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und litte Schaden an seiner Seele?“ Aus solcher Höhe der Gesinnung und Betrachtung erfolgt eine entschiedene Abweisung des Strebens nach Reichtum und irdischem Besitz, auch der Hingebung an die niederdrückenden Sorgen des Alltags, des Vorausdenkens und Grübelns in eine ferne Zukunft; „es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe“.

Zugleich erwächst eine eigentümliche Schätzung menschlicher Lebenslagen und Gefühle; was immer ein kräftiges Verlangen, echten Hunger und Durst nach der Gemeinschaft mit Gott erzeugt, das wird hochgehalten, verworfen hingegen, was mit der Welt verkettet und ihr einen Wert verleiht. Da nun alles äußere Gelingen und Behagen dies tut, so vollzieht sich eine völlige Umkehrung der üblichen Schätzung der Menschen und Dinge. Als dem Himmelreich nahe gelten die Armen und Leidenden, die Niedriggestellten und Unterdrückten, als ihm fern die Reichen und Gewalthabenden; denn jene kommen viel leichter zur Sinneswandlung und zur Sehnsucht nach dem ewigen Leben. Nicht minder sind im Vorteil die Ungelehrten und Unzünftigen gegenüber den Klugen und Weisen, die sich fertig wähnen und sich selbst genügen. Ja wie nach alltäglicher Erfahrung der Mensch am meisten schätzt, was ihm verloren ging,

so erscheint auch der vom Guten Verirrte, der Sünder, als ein Gegenstand besonderer Fürsorge; den verlorenen Sohn treibt nicht nur ein stärkeres Verlangen in die Heimat zurück, auch eine größere Innigkeit väterlicher Liebe scheint ihm entgegenzuschlagen.

In verwandter Gedankenrichtung scheint das neue Reich vornehmlich nahe den Menschen friedfertiger und sanftmütiger Art, solchen, deren Lauterkeit des Wesens und Reinheit des Herzens die Irrungen der Welt nicht berührten, den Menschen schlichten und einfachen Gemütes, denen die Verwicklungen des Lebens noch nicht den Sinn für das raubten, was vor allem not tut. So eröffnet sich hier gegenüber dem gewohnheits- und gewerbsmäßigen Treiben, der Starrheit und Enge des alltäglichen Daseins ein inniges, reiches, unerschöpfliches Leben aus dem Grundverhältnis des Menschen zu Gott; aus ihm erbaut sich das Heiligtum einer neuen Welt, die alle Wirklichkeit umbilden soll.

In solchen Zusammenhängen verstärkt sich jene Schätzung des Kindeslebens. Das Kind — offenbar wird vornehmlich an das zarte, noch hilfsbedürftige Kindesalter gedacht — in der Schlichtheit seines Wesens und der Reinheit seiner Hingebung, seinem Hangen an anderen und seinem Leben mit anderen, wird das rechte Vorbild derer, die nach Gott verlangen; so ergeht für den Eintritt in das Gottesreich die Forderung umzukehren und zu werden wie die Kinder. Damit erst erschließt sich das Kindeswesen dem geistigen Auge der Menschheit. Das Kind erscheint als etwas Heiliges und Unantastbares, als von göttlicher Liebe behütet und dem göttlichen Wesen besonders nahe; „ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines himmlischen Vaters“. In solchen schlichten Sätzen erscheint eine völlige Umwälzung der Empfindung und der Schätzung. Auch das spätere Altertum hat sich viel mit dem Kinde und seinem Leben befaßt, Kinderstatuen bildeten einen Lieblingsvorwurf seiner Kunst. Aber es sah in dem Kinde keineswegs den Keim und die Ahnung einer neuen, reineren Welt, sondern lediglich die volle und frische Natur; jene Kunstwerke „geben durchweg das Drollige, Schalkische, Lustige, auch wohl das Zänkische und Diebische, vor allem aber diejenige derbe Gesundheit und Kraft, welche ein Hauptattribut des Kindes sein sollte“ (Burckhardt). So zeigt gerade die äußere Annäherung die innere Kluft beider Welten.

Das neue Leben verbindet Ernst und Milde. Indem sich die rettende Tätigkeit vornehmlich der Schwachen und Verirrten, der

Mühseligen und Beladenen annimmt und alle Schuld durch Liebe und Gnade tilgt, indem ferner nicht starre Normen, sondern das Gesetz der Liebe und die Innerlichkeit der Gesinnung das Leben beherrschen, erweist sich das Joch als sanft und die Last als leicht. Nicht um zu zerstören und zu verderben, sondern um zu erhalten, das Verlorene zu suchen und selig zu machen, ist des Menschen Sohn gekommen. Aber zugleich erhält das Leben einen tiefen Ernst und eine schwere Verantwortung. Eine göttliche Ordnung erstreckt sich in unser Dasein hinein, und die Forderung eines heiligen Willens gibt unserer Entscheidung eine unermeßliche Spannung. Es gilt die unsterbliche Seele zu retten. Wie ein kostbares Gut ist sie dem Menschen anvertraut, über dessen Verwaltung er dereinst Rechenschaft ablegen muß. Unwiederbringlich ist der Augenblick, und seine Folgen reichen in die Ewigkeit.

c. Die Religion und die Ethik Jesu.

Eine so tiefe Umwälzung richtet sich mit ihren Forderungen und Hoffnungen an die Seele des ganzen Menschen; für die Verzweigung der Lebensarbeit und den Stand der Kultur hat sie keinen Sinn. Alle Aufgaben fassen sich in das eine Gebot zusammen, Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt, und den Nächsten wie sich selbst. Nur die Religion und die Moral heben sich selbständig heraus, nicht als gesonderte Gebiete, sondern als zusammengehörige Seiten eines einzigen Lebens. Gottesliebe und Menschenliebe sind einander untrennbar verbunden.

Die Beziehungen der Menschen untereinander ruhen gänzlich auf der Wesensgemeinschaft des Menschen mit Gott, die das Himmelreich eröffnet, erst von Gott aus gewinnen die Menschen einen inneren Zusammenhang, an der Religion hängt alle Moral. Andererseits bildet das moralische Handeln, die Menschenliebe, eine unerläßliche Bewährung der Religion; darin allein erweist die Religion sich als echt, daß sie den Menschen zu hilfreichem, selbstverleugnendem Handeln führt. So einfach das erscheint, und so wenig neu es im Lehrgehalt ist, in Wahrheit bringt es große Wandlungen und Vertiefungen.

Die Religion ist hier ein völliges Aufgenommensein in das Leben mit Gott, eine ununterbrochene Wendung des ganzen Wesens dahin, jene erhöhende und beglückende Einigung der Gesinnung, zu deren

Bezeichnung der Ausdruck „Liebe" dient. Als Kern alles Lebens bildet sie nicht eine nachträgliche Ergänzung zum übrigen Tun, sondern wirkt sie von vornherein in allem als seine Seele. Ist aber die Religion so verstanden alles, so wird es verfehlt, sie in etwas Besonderes zu setzen; es erfolgt die kräftigste Austreibung alles vermeintlich religiösen Tuns, das sich vom übrigen Leben ablöst und mit dem Schein einer besonderen Vornehmheit, ja überragenden Heiligkeit umkleidet. Namentlich wird das zu einer Gefahr für die einfachen Grundgebote der Liebe und Barmherzigkeit, leicht werden sie durch jenes zurückgedrängt, ja aufgehoben. Nun aber sind nur diese allgemeinen Ordnungen unverbrüchliche Gebote Gottes, während jenes Besondere nur eine menschliche Einrichtung ist. Es bedeutet daher eine verhängnisvolle Verkehrung, wenn solche Satzungen vor die ewigen Gebote treten und die Teilnahme für das Wohl und Wehe der Mitmenschen mindern. So die entschiedenste Verwerfung aller sich absondernden Frömmigkeit; schwerer als alle Tempelgabe wiegt das einfache Gebot, Vater und Mutter zu ehren.

Ferner wirkt eine solche Begründung der Religion im Ganzen des Wesens zur Verwerfung alles Äußerlichen, aller Formeln und verwickelten Einrichtungen samt ihren spitzfindigen Unterscheidungen von Erlaubtem und Unerlaubtem. Auch die blendendsten religiösen Leistungen (Weissagen, Wundertun usw.) überragt die schlichte, opferbereite Tat, sie wird das Kennzeichen echter Frömmigkeit. An den Früchten sollen wir erkennen; Gott wohlgefällig ist nicht, wer Herr, Herr sagt, sondern wer den Willen des himmlischen Vaters tut.

Den höchsten Gipfel erreicht der Unwille über die Entstellung der Religion in der Brandmarkung alles eitlen und vordringlichen Tuns auf religiösem Gebiet, alles Schaugepränges vor den Menschen, alles hierarchischen Gebarens. Da in Wahrheit alle in gleichem Maße der göttlichen Liebe und Gnade bedürfen, so verrät ein Mehr- und Besserseinwollen stets eine innere Scheinhaftigkeit. So die kräftige und eindringliche Warnung vor der Heuchelei, dem „Sauerteig der Pharisäer", die nicht sowohl jene grobe Art der Heuchelei bezeichnet, welche das gerade Gegenteil der wirklichen Meinung bekennt, als jene feinere, bei der das nach außen gerichtete Tun sich vom Grunde des Wesens ablöst, und die Arbeit für hohe Ziele sich mit Herrschsucht und Eigennutz verquickt. Der dunkle Gegensatz läßt um so heller die echte Frömmigkeit glänzen, welche in freudiger

Demut die göttliche Gnade empfängt und in unermüdlicher Liebe still ihren Dank bekundet.

Bei der Ethik Jesu liegt das Eigentümliche einen Schritt weiter zurück, als oft gedacht wird. Es besteht nicht in einzelnen neuen und überraschenden Sätzen; wer die griechischen und jüdischen Schriftsteller jener Zeit kennt, der vermag die meisten Lehren in ähnlichem Wortlaut schon vorher aufzuweisen. Aber neu ist der Geist, dessen lebendige Kraft alle Lehren durchdringt; er macht auch das Alte neu und das Einfache groß. Denn wo sonst mehr ein Streben und Sehnen der bloßen Individuen vorlag, feinsinnige Erwägungen der Denker oder weiche Stimmungen empfindsamer Seelen, da bietet das Himmelreich eine das ganze Wesen umfassende Welt; die einzelnen Sätze werden ein Ausdruck, ein Zeugnis ursprünglichen Lebens, das aus tiefstem Grunde aufquillt. Auch die schwersten Forderungen erhalten dadurch die Kraft, ja die Gewißheit einer Erfüllung; was in seiner Vereinzelung wunderlich scheinen könnte, das wird in dem neuen Zusammenhang selbstverständlich; alle Mattheit und Vagheit der früheren Entwürfe ist abgetan. So ist ein gewaltiger Fortschritt unverkennbar: der Gedanke ward zur Tat, das Sollen und Sehnen zur Wirklichkeit.

Demgemäß vollziehen alle Hauptlinien der neuen Gestaltung bei aller Anknüpfung an frühere Leistungen eine Fortbildung fruchtbarster Art. Es lag im Zuge der Zeit, die moralische Aufgabe nicht in das Außenwerk, sondern in die Gesinnung zu setzen. Aber zu vollem Gelingen fehlte diesem Streben eine selbständige und allumfassende Innenwelt; so blieb das Seelenleben des Individuums vereinzelt, und all seine Anstrengung konnte für das Ganze, ja für den Kern des eigenen Wesens verloren scheinen. Das erfährt nunmehr eine gänzliche Wandlung, indem die Verbindung mit Gott den Menschen in eine bei sich selbst befindliche Innenwelt hebt und ihn darin aufgehen läßt. Was in solcher Innenwelt geschieht, das ist durch sich selber wirklich und wertvoll. Die völlige Unterordnung der Leistung unter die Gesinnung ist jetzt keine gewagte Behauptung mehr, sondern sie wird einleuchtend, ja selbstverständlich, da die Handlung von vornherein nicht auf die umgebende Welt, sondern auf das der Seele gegenwärtige Gottesreich geht. Das äußere Werk kann nur bekunden, was in solcher Innerlichkeit geschah, es schöpft allen Wert aus jenem belebenden Grunde. Die Gesinnung selbst wächst damit

aus matter Stimmung zu schaffender Tat. Zugleich verlieren die Unterschiede einer größeren oder geringeren Ausdehnung des Wirkens alle Bedeutung; das Kleine überragt das Große, wenn es in der Gesinnung voransteht. Eine solche Wandlung bekundet das Gleichnis von den Talenten: nicht wieviel natürliches Vermögen eingesetzt, noch wieviel äußerer Erfolg erreicht ist, sondern dieses allein, daß in treuer Gesinnung die ganze, wenn auch geringe Kraft aufgeboten ward, diese innere Leistung ist es, welche den Wert der Handlung bestimmt. Das besagt eine Befreiung von dem Schicksal der natürlichen Begabung und dem Zufall des äußeren Erfolges, es begründet den Wert des Menschen allein auf das, was der eigenen Tat angehört, der Tat, die seine Seele offenbart. Die Macht des äußeren Schicksals hatte schon Plato gebrochen, indem er alle Größe des Menschen und allen Wert des Lebens in die Kraft und den Einklang des Innern setzte; aber im Innern selbst verblieb ein anderes, noch stärker bedrückendes Schicksal: die natürliche Art und das Maß des geistigen Vermögens; die Befreiung davon hat erst Jesus vollzogen.

Solche Verinnerlichung der Moral ist zugleich eine Befreiung von allen äußeren Geboten und Formeln; im neuen Reich beschwere den Menschen keine von draußen gebotene Satzung. Aber dafür wird von innen her das ganze Wesen aufs strengste gebunden. Wo es gilt, das Dasein bis zu seiner tiefsten Wurzel und in seinem ganzen Umfang zu gewinnen, da unterliegen auch die unscheinbarsten Lebensäußerungen, die leisesten Regungen der sittlichen Schätzung. So zeigt es das Verbot aller und jeder Feindseligkeit, aller und jeder geschlechtlichen Unreinheit, aller und jeder Unwahrhaftigkeit, nicht bloß der in greifbaren Taten bekundeten und im menschlichen Kreise verpönten. Nirgends duldet es hier bequeme Anpassungen an die fremde Welt, es gilt, ohne allen Abzug den Gipfel zu erreichen, die hohe Forderung zu erfüllen. So das Ideal einer Vollkommenheit des ganzen Wesens, eines sittlichen Gottgleichwerdens, „seid vollkommen, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“.

Ein zweiter Hauptzug der hier gebotenen Moral ist der weiche Charakter der Milde, Demut und Feindesliebe. Auch an dieser Stelle bedarf es einer deutlichen Abgrenzung des Eigentümlichen, um die neue Leistung richtig zu schätzen. Es gibt eine Weichheit aus Erfahrung schweren Leides, aus einem Bewußtsein der Nichtigkeit aller

11*

menschlichen Dinge und einer Verstricktheit aller Menschen in ein gemeinsames Elend: eine Weichheit der Schwäche; es gibt eine andere Weichheit aus freudigem Dank für große Güter, die der Mensch aus Gnade empfing, für überreiche Liebe und Güte, die ihm ohne sein Verdienst geschenkt ward: eine Weichheit der Stärke. Jene Art wird vornehmlich ein mitleidiges Empfinden entwickeln und mit einer matteren Art der Hilfleistung wohl das Elend einer gegebenen Lage mindern, nicht aber eine neue Lage herzustellen wagen; diese dagegen wird das Leid in seiner ganzen Weite aufsuchen, angreifen und, wenn auch nicht gänzlich vernichten, so doch von innen her, durch den Aufbau eines Reiches der Liebe, aufs gründlichste überwinden. Dort eine Verfeinerung natürlicher Empfindungen, hier eine Erneuerung aus ursprünglicher Wesenstiefe. Jenes im Ausgang des Altertums, dieses in Jesu Gedankenwelt. Hier gibt den Grundton die Überzeugung, daß der Mensch durch göttliche Liebe und Gnade ohne eigenes Verdienst aller Not enthoben und zu unendlicher Seligkeit berufen ist. Daraus strömt eine überquellende Freude und Dankbarkeit, eine Gesinnung der Sanftmut und Friedfertigkeit. Nun heißt es, was immer Menschen an Übel zufügen mögen, nicht gewaltsam abzuwehren, sondern durch Nachgiebigkeit und Liebe von innen her zu besiegen. Alles Böse sei ohne Maß vergeben, gemäß der unbemessenen Vergebung, die der Mensch von Gott erbittet und empfängt.

In diesem neuen Reich kann der Mensch nicht darauf sinnen, andere zu überragen und etwas vorauszuhaben. Sondern es wirkt die Überzeugung des gänzlichen Angewiesenseins auf die barmherzige Gottesliebe zu tiefer Demut und freudiger Bereitschaft, sich unterzuordnen und den anderen zu dienen, „gleichwie des Menschen Sohn gekommen ist, nicht daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene“. So eine Abweisung alles Rechtens mit anderen, alles Verweilens bei ihren Fehlern. Diese Stimmung herzlicher Milde klingt durch in der Äußerung Jesu über die Stellung des Menschen zu seinem eigenen Werk: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“

Aber noch über das Verlangen friedfertiger Milde und dienstwilliger Arbeit hinaus ergeht die Forderung, auch die Feinde in die liebevolle Gesinnung aufzunehmen und ihnen freudig wohlzutun. Auch hier ist die Lehre nicht neu, neu aber ist die Umwälzung des Lebens, die das Unmögliche möglich macht, die nicht eine bloße Forderung stellt, sondern die Kraft zu ihrer Erfüllung

verleiht. Denn unzweifelhaft widerspricht jene Forderung der natürlichen Seelenlage, sie bleibt unverständlich ohne die Eröffnung eines neuen Grundverhältnisses der Menschen untereinander. Das aber geschieht im neuen Reich durch die gemeinsame Gotteskindschaft; denn diese verbindet die Menschen von innen her zu engster Verwandtschaft und entzündet eine Liebe, die alle harten Affekte auflöst und alle Feindschaft in Brüderlichkeit verwandelt.

Mit den bisher erörterten Zügen eng verbunden ist das Verschwinden aller sozialen Unterschiede gegenüber dem einen gemeinsamen Werk. Auch das entspricht einer durchgehenden Zeitbewegung, aber die als bloße Lehre wenig wirksame Forderung erlangt erst hier die Kraft zu voller Durchführung, weil das Leben hier seinen Kern in eine Tiefe verlegt, wohin die Unterschiede der Stellung, Bildung usw. nicht reichen. Das Menschliche im Menschen wird zur Hauptsache, wo die Gotteskindschaft das Fühlen und Streben beherrscht.

Der offene Sinn für alles menschliche Ergehen zusammen mit dem hilfreichen, opferbereiten Charakter der hier entwickelten Moral wirkt zu besonderer Empfehlung der Sorge für die Armen und Hilfsbedürftigen; alle Habe den Armen zu geben, das erscheint als die Vollendung des Tuns, ja das wird zum entscheidenden Kennzeichen für den Ernst der Wendung zum Gottesreiche. Gegenüber dem Eintritt in das neue Reich werden alle irdischen Angelegenheiten gleichgültig, alles Hangen an ihnen wird ein unstatthafter Abzug von dem, was über das Heil entscheidet. Daher findet sich hier keine Sorge für die Kultur, für Kunst und Wissenschaft, für die Gestaltung der sozialen Verhältnisse usw. Wohl verkünden die Gleichnisse vom Sauerteig wie vom Samenkorn eine Weiterentwicklung und fordern dafür das Wirken des Menschen; die das Licht der Welt sind, sollen ihr Licht vor den Menschen leuchten lassen und predigen auf den Dächern, das Salz der Erde darf seine Schärfe nicht verlieren. Aber dies alles betrifft das Wachstum des Himmelreiches selbst, es bedeutet nicht eine Durchdringung der allgemeinen Verhältnisse mit dem neuen Leben. Diese waren Jesus gleichgültig und mußten ihm gleichgültig sein; man darf ihn trotzdem keiner Weltflucht zeihen, denn wie könnte weltflüchtig heißen, wer eine neue Welt einführt und dafür den ganzen Menschen zu eifriger Tätigkeit aufruft? Wen solche Gleichgültigkeit Jesu gegen die Kultur befremdet und abstößt, der kann nur gleich das ganze

Christentum fahren lassen, denn es steht und fällt mit der Eröffnung einer neuen Welt gegenüber aller Kultur.

So erhebt sich mit der Verkündigung des Himmelreiches eine ursprüngliche und wahrhaftige, in ihrer Einfachheit umwälzende Wirklichkeit. Alles ist hier jugendlich frisch, das Ganze durchflutet ein gewaltiger Drang, alle Weite der Welt für das neue Leben zu gewinnen; wie aber das Neue nicht eines neben anderem, sondern das Ganze sein will, so soll es nicht irgend einmal im Lauf der Zeit zur vollen Wirkung gelangen, sondern gleich jetzt durchdringen und alles sich unterwerfen. Damit gerät das Dasein in starke Erregung und Bewegung, aber nicht in ungestüme Hast und Leidenschaft. Denn das Streben trägt in sich die volle Sicherheit eines persönlichen Besitzes, und über allem Wirken nach außen schwebt die Hoheit eines von seligem Frieden erfüllten Lebens.

d. Der Zusammenstoß mit der Welt.

Nach Darstellung der eigentümlichen Art des neuen Lebens ist seine Berührung mit der menschlichen Lage und der vorgefundenen Welt zu betrachten. Das Verhältnis zur Zeit wird hier besonders wichtig wegen der einzigartigen Stellung, die Jesus wohl nach seiner eigenen Überzeugung und mehr noch im Glauben seiner Anhänger einnimmt. Denn er verkündet nicht bloß als eine allgemeine Wahrheit die Tatsache eines Reiches Gottes, sondern eben jetzt und durch ihn soll es im menschlichen Kreise zur Wirklichkeit werden und alles Dasein beherrschen. Zur Sinneswandlung und zum Eintritt in das Himmelreich wird jeder aufgerufen. „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen."

Aber die Antwort der Zeitgenossen bleibt nicht lange ungewiß. Es ergibt sich bald, daß die Menge wohl für den Augenblick angezogen und hingerissen, nicht aber für die Dauer gewonnen wird, während die leitenden Gewalten aufs schroffste verwerfen. Die offizielle Religion wird, wie öfter auch innerhalb des Christentums, zum erbittertsten Gegner eines ursprünglichen und wahrhaftigen Lebens. So kommen die Eingeladenen nicht zu dem ihnen bereiteten Fest, die große Sache wird gleichgültig oder unfreundlich abgewiesen. Ja, die Abweisung wächst zu harter Anfeindung. Unter der kleinen Schar der Anhänger aber entsprechen selbst die besten bei aller Treue ihrer Hingebung und aller Innigkeit ihrer Liebe

bei weitem nicht den Forderungen des Aufbaus einer neuen Welt; den einzigen Apostel großen Stiles hat Jesus erst nach seinem Tode gewonnen.

So mußte die Aussicht auf einen unmittelbaren Sieg des neuen Reiches verschwinden. Ohne Zweifel hat dies auch Jesus selbst empfunden und ist dadurch in tiefe Bewegungen und Kämpfe versetzt. Aber er hat in diesen Kämpfen innerlich einen vollen und reinen Sieg davongetragen. Über allen Widerstand, über alle Zweifel und Sorgen erhebt die felsenfeste Gewißheit, daß der Triumph des Bösen nur vorübergehend sein kann; nicht nur zerschellen alle Sorgen und Zweifel an der inneren Gegenwart des Gottesreiches, auch äußerlich wird es zum Siege gelangen. Der Messias wird wiederkommen zum Gericht und zur Herstellung eines Reiches Gottes auf Erden; der Stein, den die Bauleute verworfen haben, wird sich als Eckstein erweisen.

Wieweit diese Erfahrungen und Empfindungen sich bei Jesus selbst entwickelt und seine Gedankenwelt umgebildet haben, das ist kaum noch zu entscheiden; denn mehr als irgendwo anders dürfte hier die spätere Zeit ihre eigenen Kämpfe, Sorgen und Hoffnungen Jesus selbst beigelegt und sein Bild danach gestaltet haben, so daß an dieser Stelle besondere Vorsicht geboten ist. Jedenfalls mußte die Überzeugung ihren Ernst verstärken und einen Zug des Schmerzes in sich aufnehmen, wenn der Widerspruch der Welt übergroß ward und der Weg zur Höhe durch scheinbare Vernichtung ging. Tiefer werden damit die Schatten, dringlicher wird die Forderung, stürmischer die Aufregung. Nun tritt die Aufgabe voran, das Ergriffene treulich festzuhalten, in der Verfolgung tapfer auszuharren, auch das schwerste Leid freudig zu ertragen, die schlechte Gegenwart gering zu achten gegenüber der zukünftigen Herrlichkeit, die nun weit mehr die Gedanken beherrscht. Zugleich verschärft sich die Forderung einer Ablösung von der Welt und einer ausschließlichen Hingebung an das eine notwendige Ziel, noch entschiedener wird alles Mittlere und Schwankende zum Feindlichen geworfen. Solcher Verschärfung des Gegensatzes mag das Wort entstammen: „wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet“, auch jenes andere, welches das schroffe Entweder—Oder aufs grellste beleuchtet: „wer nicht hasset seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Bruder, Schwester, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein“.

Aber inmitten aller Erschütterungen und Kämpfe behauptet sich nicht nur die volle Zuversicht eines endgültigen Sieges, das Leid selbst verliert seine Starrheit und Unvernunft durch den Gedanken, daß göttlicher Ratschluß alles verordnet hat, wie es geschieht, und daß selbst die Bosheit der Menschen diesem Ratschluß dienen muß. Wenn ferner der Gedanke eines dem Zorne Gottes über die Sünden der Welt dargebrachten Sühnopfers schwerlich Jesus selbst angehört, gewiß ging auch seine Überzeugung dahin, daß das Leid des Gerechten dem Heil der anderen dient und so zu einem Zeugnis der Liebe wird. Jedenfalls wirkt alle Gefahr nicht zur Einschüchterung, die Tätigkeit erfährt keine Verzögerung, kräftigen Mutes wird der letzte, entscheidende Schritt getan, der Angriff auf die Hochburg des Feindes gewagt.

Das Leiden Jesu und namentlich sein Tod haben für die Gedankenwelt der Christenheit eine besondere Bedeutung gewonnen, zusammen mit der Lehre von der Auferstehung sind sie der Mittelpunkt des kirchlichen Glaubens geworden. Eine Erörterung solcher Probleme gehört nicht in dieses Buch; wie sein Verfasser persönlich zu diesen Fragen steht, das hat er in den Büchern „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ und „Können wir noch Christen sein?“ darzulegen versucht. Hier sei nur bemerkt, daß auch eine rein geschichtliche Betrachtung dem Tode Jesu eine weit größere Bedeutung zugestehen muß, als der Abschluß des Lebens bei anderen Helden zu haben pflegt. Das Wort hat guten Grund, daß Jesu Tod mächtiger war als sein Leben (*Christi mors potentior erat quam vita*). Zunächst wird das Männliche und Kräftige, das dem Lebenswerk jener Persönlichkeit innewohnt, deutlich herausgehoben und sichtlich verstärkt durch den mutigen Angriff auf die feindliche Übermacht und durch das tapfere Ausharren bis zum bitteren Ende. Dann aber scheint erst der Tod mit seinen aufregenden und erschütternden Eindrücken den Anhängern das innere Auge für die Bedeutung dessen geöffnet zu haben, was um sie vorging; nun erst wuchs ihnen die Gestalt des Meisters zu übermenschlicher Größe, nun erst schlug, was an Kraft der Verehrung und an Glut der Liebe in ihnen schlummerte, zu heller Flamme empor. Was die christliche Überlieferung von einer sinnlichen Auferstehung Jesu berichtet, unterliegt der historischen Kritik und stößt auf gewichtigste Zweifel; allem Zweifel enthoben ist aber dies, daß den Jüngern aus dem jähen Zusammenbruch ihrer Hoffnungen die felsenfeste Über-

zeugung von der inneren Nähe ihres Herrn und seiner baldigen Wiederkunft zum Weltgerichte hervorbrach, daß die ungeheure Katastrophe sie nicht eingeschüchtert und niedergedrückt, sondern sie über sich selbst hinausgehoben und ihnen die Kraft zu eigenem Heldentum und Martyrium verliehen hat. Der unbeugsame Mut, den Jesus gegen eine feindliche, äußerlich so überlegene Welt erwiesen, und die Größe, die er in dem Zusammenstoß bekundet hatte, sie gaben ihnen die Gewißheit einer anderen Ordnung der Dinge, sie entzündeten auch in ihnen den Willen und Mut, das scheinbar zertretene Werk aufzunehmen und mit voller Hingebung weiterzuführen. Ohne jenes tragische Ende hätte das Christentum schwerlich so rasch eine Selbständigkeit gegenüber dem Judentum gewonnen und eine Ablösung von ihm vollzogen. Auch für alle fernere Entwicklung des Christentums hat jenes Leiden und jener Tod das Verhältnis der Gemüter zur Persönlichkeit Jesu besonders innig gestaltet; namentlich geht durch alle Kämpfe und Leiden des alten Christentums der Grundton, es gelte, Jesus, der für die Seinen litt und starb, den Dank zu erweisen, die Treue zu wahren bis zur Aufopferung des eigenen Lebens im Blutzeugnis, dem „vollendeten Werk der Liebe". Wohl ist die Empfindung der Individuen dabei nicht selten ins Weichliche und Spielende geraten, aber über solche Gefühlslage hinaus vergegenwärtigt jener tragische Ausgang dem Christentum eindringlich das Tragische unserer gesamten Weltlage, zeigt er mit unabweisbarer Kraft das rätselhafte Dunkel und den tiefen Ernst der menschlichen Geschicke, widersteht er sicher aller vernünftelnden Zurechtlegung des Daseins und aller bequemen Ausgleichung mit der gegebenen Welt. Andere Religionen sind durch ihre Siege, das Christentum ist durch seine Niederlage zur Weltmacht geworden. Denn ihm erwuchs aus dem äußeren Untergange und dem scheinbaren Verschwinden die siegreiche Gewißheit einer neuen Welt, die feste Überzeugung eines Gegründet- und Geborgenseins alles Guten in solcher Welt; an dieser Stelle konzentrieren sich ihm alle Probleme des Daseins auf einen einzigen Punkt, und vollzieht sich eine Wendung des Lebens ins Heroische und Metaphysische. An den Menschen aber kommt von da unablässig eine große Frage, ein großer Zweifel, eine große Aufforderung, eine große Hoffnung.

e. Die bleibende Bedeutung.

Bei der Erwägung der bleibenden Bedeutung Jesu sei gegenwärtig, daß überhaupt die führende Persönlichkeit nirgends mehr besagt als im Gebiete der Religion. Jede echte Religion vollzieht eine Umkehrung der Wirklichkeit, sie verlegt den Schwerpunkt des Lebens in eine unsichtbare Welt und macht die sinnliche Nähe zur Ferne. So enthält die Religion nicht sowohl hie und da ein Wunder, als sie vielmehr mit dem Ganzen ihres neuen Lebens ein großes Wunder, etwas Unableitbares, etwas schlechthin Schöpferisches ist. Dieses Wunder glaubhaft machen können nun und nimmer philosophische Lehren, es muß überzeugen durch seine Tatsächlichkeit, und diese erscheint an erster Stelle in dem Leben und Sein der schöpferischen Persönlichkeiten; erst von der hier gewonnenen Nähe und Anschaulichkeit her kann das neue Leben sich verbreiten und schließlich der gesamten Menschheit zu eigen werden. Daher bemißt sich die seelische Tiefe und bestimmt sich der Charakter der Religionen vornehmlich nach der Eigentümlichkeit der begründenden Geister; sie sind es, welche dauernd dem Gerüst von Lehren und Ordnungen ein inneres Leben verleihen, den nie ganz schlummernden Zweifeln einen festen Tatbestand entgegenhalten, die Religion aus aller zeitlichen Erstarrung immer von neuem zur Kraft ihres Ursprungs zurückführen.

Liegt an der begründenden Persönlichkeit so viel, so war es für das Christentum ein unermeßlicher Gewinn, auf dem Leben und Sein einer Persönlichkeit zu ruhen, die das Niedere der menschlichen Art und auch die Gegensätze, welche das Leben zu spalten pflegen, so weit und so sicher hinter sich ließ. Es erscheint hier zusammen mit schlichtester Einfalt eine wunderbare Tiefe, zusammen mit jugendlicher Freudigkeit der größte Ernst, zusammen mit innigstem Gemüt und weichster Empfindung ein gewaltiger Eifer für das Heilige und ein unerschütterlicher Mut zum Kampf gegen eine feindliche Welt. Gottvertrauen und Menschenliebe bilden hier eine untrennbare Einheit; das höchste Gut ist zugleich ein sicherer Besitz und eine unerschöpfliche Aufgabe. Alle Äußerung hat den Duft zartester Poesie und schöpft ihre Bilder aus den schlichten Vorgängen der Natur, die selbst dadurch eine Veredlung erfährt; nirgends etwas künstlich Zurechtgemachtes, nirgends etwas Maßloses und Überschwängliches, das der orientalischen Art sonst nahe liegt. Überhaupt

nichts, was uns als eigentümlich orientalisch anmutet und befremdet; in ausgeprägter Individualität eine Höhe reiner Menschlichkeit, die läuternd und veredlend wirkt. Und diese Persönlichkeit durch ihre Erlebnisse zugleich ein Urbild menschlichen Schicksals, dessen ergreifender Eindringlichkeit auch die stumpfsten Gemüter sich nicht entziehen konnten.

Soweit das Bild Jesu gegenwärtig blieb — und ganz konnte es den Anhängern nie entschwinden —, hatte das Christentum einen sicheren Schutzgeist gegen ein Versinken in die kleinmenschlichen Angelegenheiten und die träge Gewohnheit des Alltags, einen Schutzgeist auch gegen die eigene Erstarrung und Verflachung, gegen den Rationalismus der Dogmen wie den Pharisäismus der Werkheiligkeit, eine Kraft der Zurücklenkung aus aller Verwicklung der geschichtlichen Gestaltung zur Einfachheit des Reinmenschlichen, eine Kraft auch des Zusammenhaltens gegen alles Auseinanderfallen in Sekten und Parteien, das dem Christentum von früh an drohte. So ist innerhalb des Christentums die Bewegung immer wieder zu Jesus zurückgekehrt und hat immer Neues aus ihm geschöpft. Von hier aus wurde das Christentum immer von neuem sich selbst zum Ideal. Die „Nachfolge Christi“, oft schief und falsch als blinde Nachahmung verstanden, ward das Losungswort alles Strebens zur Wahrhaftigkeit, zur eigenen Christianisierung des Christentums; ihre geschichtliche Bewegung verfolgen, das heißt die innere Geschichte des Christentums enthüllen.

Solche Bedeutung Jesu behält ihre volle Geltung auch für uns Neueren, die von seiner Gedankenwelt so manches trennt; dies Trennende reicht in Wahrheit nur bis zu einem gewissen Punkt, darüber hinaus bleibt die Verbindung. Nur muß vor allem darüber Klarheit walten, daß Jesus ein charakteristisches Bekenntnis von letzten Fragen und höchsten Gütern vertritt, daß daher auch seine Anerkennung Grundüberzeugungen verlangt, daß wie bei jedem schöpferischen Geist, so vor allem bei ihm die Geister sich scheiden, scheiden werden für alle Zeiten.

Die unmittelbare Erwartung des Gottesreiches machte Jesus gleichgültig gegen alle Fragen der bloßen Kultur und der sozialen Ordnung; so läßt sich aus ihm direkt dafür nichts gewinnen, aus ihm keine Bekräftigung und keine Weisung schöpfen. Das trennt ihn scharf von denen, welche die Kulturentwicklung für den Hauptinhalt und die alleinige Aufgabe des menschlichen Lebens erklären;

um so mehr wird es die zu ihm hinziehen, welche das Unzulängliche aller bloßen Kultur durchschauen und in der Begründung einer neuen Welt aus dem Grundverhältnis des Menschen zum Quell von Wahrheit und Liebe die einzig mögliche Rettung persönlichen Lebens erblicken.

Gewichtiger, weil mehr dem eigenen Gebiet der Religion angehörig, ist ein Bedenken anderer Art. Die neuere Forschung hat den engen Zusammenhang aller Lehren Jesu mit seiner Überzeugung von der baldigen Welterneuerung, dem nahe bevorstehenden Kommen des Reiches Gottes unwiderleglich dargetan; auch die Ethik mit ihrer Milde, Friedfertigkeit und zugleich doch Freudigkeit erhält ihr rechtes Licht erst aus der Erwartung baldiger Herrlichkeit, ohne das erscheint sie leicht als allzu weich und überspannt. Nun hat die Geschichte jene Überzeugung als irrig dargetan; was Jesus als eine rasche und einmalige Entscheidung betrachtete, das kann nur als eine bleibende Frage und Aufgabe gelten. Nicht leicht und nicht ohne erhebliche Umwandlung hat sich das Christentum darin gefunden; hat es sich damit nicht von Jesus entfernt, ist es nicht in einen Gegensatz zu ihm getreten? Die Veränderung ist unverkennbar und eine Absage für jeden unvermeidlich, der in der Welt unseres unmittelbaren Daseins die einzige Wirklichkeit sieht. Wer dagegen diese Welt nur für eine besondere Art des Seins erachtet, und wer ohne die lebendige Gegenwart einer neuen Welt einer nicht gebundenen und kämpfenden, sondern schaffenden und überwindenden Geistigkeit keine Möglichkeit einer geistigen Selbsterhaltung, keinen Sinn und keine Vernunft aller Mühe und Arbeit sieht, der wird es vollauf anerkennen und freudig verehren, daß Jesus der Nähe und Gegenwart jener Welt einen aufrüttelnden und hinreißenden Ausdruck gegeben hat. Nicht nur durch seine Lehren, mehr noch durch sein Leben und sein Schicksal hat er einen Bruch mit der nächsten Welt vollzogen, hat er sie mit allen ihren Gütern entwertet, indem er die Menschheit zwingend über sie hinaustrieb und sie mit unvertilgbarer Sehnsucht nach einer neuen Welt erfüllte. Die Form, die wir jetzt als vergänglich erkennen, war wohl nicht zu entbehren, um jene Zeit für die Anerkennung eines neuen Reiches zu gewinnen und sie zur Aufbietung ihrer Kraft dafür zu bewegen. Lassen wir uns durch die zeitgeschichtliche Hülle den ewigen Kern nicht rauben, so können wir selbst an diesem Punkte uns weniger von Jesus getrennt als ihm verbunden fühlen, d. h. wir, die wir jenen großen Gegensatz anerkennen und es verschmähen, bloße Daseinsmenschen zu sein.

Daher braucht auch das Streben nach einer neuen Form des Christentums, nach einem aktiveren und universaleren Christentum, das immer zwingender wird, mit Jesus nicht zu brechen, auch es kann sich in den Dienst der von ihm eröffneten Wahrheit stellen und sich das alte Bekenntnis aneignen: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens", das freilich in einem anderen Sinne als die Kirche es getan hat und tut.

B. Das alte Christentum.

Zur Geschichte der christlichen Lebensanschauungen können wir uns nicht wenden ohne der Schwierigkeiten zu gedenken, die der Begriff der Geschichte auf diesem Gebiete hat. Ihrem Grundgedanken nach ist die Religion aller Geschichte feindlich. Denn so gewiß sie ihre Wahrheit als göttlich gibt, so gewiß muß sie sie als unwandelbar geben, so wenig darf sie sich als ein Erzeugnis der Zeit verstehen. Das Christentum hat diesen Gegensatz besonders schroff gestaltet; weder Jesus selbst noch seine Jünger noch das alte Christentum meinten einen langen Weg zu beginnen, vielmehr erwarteten sie für die nächste Zeit das Ende der Welt, das Erscheinen der ewigen Herrlichkeit. Erst nach Jahrhunderten verblaßte die Hoffnung auf eine baldige Wiederkehr des Messias; es hat wohl erst die Ausbildung der Kirche zu voller Selbständigkeit und weltbeherrschender Macht jenen Gedanken durch das von ihr behauptete Gegenwärtighalten des Reiches Gottes zurückgedrängt. Die Kirche selbst aber hat, als Trägerin einer unwandelbaren Wahrheit, in wesentlichen Stücken nie eine innere Bewegung und Geschichte anerkannt. Auch das ist bemerkenswert, daß Luther mit der Erschütterung des überkommenen Kirchenbegriffes sofort wieder unter die Macht des Gedankens von einem baldigen Ende der Welt gerät; nur diese Überzeugung macht namentlich sein späteres Wirken verständlich.

Trotzdem hat das Christentum eine Geschichte. Es hat sie zunächst deswegen, weil es durch recht verschiedene Zeiten ging, deren Eigentümlichkeit die Gestalt der Religion nicht unberührt lassen konnte. Denn so wenig die Religion ein bloßes Stück der Kultur bedeutet, dem Einfluß des sie umfangenden Lebens kann auch sie sich unmöglich entziehen. Die Zeit, in der das Christentum seine einstweilige Festlegung fand, jene Zeit des Versinkens des

Altertums, ist viel zu eigentümlich, als daß sie alle Zeiten binden und alle Zukunft der Menschheit beherrschen könnte; es mußte über sie hinausdrängen, und es hat über sie hinausgedrängt; damit aber gerät notwendig auch die Religion in Bewegung.

Bis so weit aber könnte die Bewegung ihr nur als zufällig und aufgedrängt erscheinen. Aber es hat das Christentum, bei aller anfänglichen Gleichgültigkeit gegen die Welt, als dauernde Lebensmacht auch ein inneres Bedürfnis, sie sich anzueignen und zugleich sich selber weiterzubilden. Es darf nicht eine Sache der bloßen Individuen bleiben, es muß ein zusammenhängendes Lebensganzes, eine eigentümliche Welt christlicher Art erbauen. Dabei aber muß es zur Kulturarbeit irgendwelches Verhältnis gewinnen und Verwandtes aus ihr an sich ziehen, auch muß es Wirkungen auf die Kultur ausüben, wenn auch weniger direkt als indirekt, durch die Wandlung des ganzen Menschen hindurch. Solche Wechselwirkung mit der Kultur, solches Geben und Empfangen läßt das Christentum notwendig die Bewegung des Gesamtlebens teilen und damit auch eine Geschichte erlangen, ohne freilich damit ein Erzeugnis bloßer Geschichte zu werden.

Diese Geschichte zerfällt aber in zwei Hauptabschnitte: ein älteres und ein neueres Christentum, jenes durch das Verhältnis zum Altertum, dieses durch das zur Neuzeit bestimmt. Die Verbindung mit dem Altertum wirkt auch in den heutigen Formen des Christentums fort, entzweit die Geister und bereitet vielfachste Verwicklung. Aber die Erfahrung dessen mache uns gegen die ältere Art nicht ungerecht. Für jene Zeit war sie eine Notwendigkeit, wenn anders das Christentum aus einer bloßen Sekte zur geistigen Weltmacht werden und den Gesamtstand umbilden sollte. Denn an keine andere Kultur konnte es sich halten als an die, welche damals die Welt beherrschte und der allgemeinen Überzeugung als der Höhepunkt menschlichen Strebens galt. Auch hat die Verbindung beider Welten reichste Frucht getragen. Wohl hat das Altertum oft die eigentümliche Art des Christentums weit zurückgedrängt und arg verdunkelt; namentlich bei den Begriffen und Lehren scheint oft mehr das Christentum in das Altertum, namentlich den Platonismus, als das Altertum in das Christentum eingetragen. Aber einmal hat das Christentum in dem Altertum außerordentlich viel vorgefunden, das seinem eigenen Streben entgegenkam, und das nur weiterzuführen war; das namentlich hat nicht wenig zu seinem Siege

beigetragen, daß es alle Bewegung des späteren Altertums zur Verinnerlichung an sich zog und verstärkend zusammenfaßte; sodann aber hat es bei allem Anschluß an griechische Gedankenmassen für die Erhaltung und Entfaltung seiner eigentümlichen Art zu kämpfen nie aufgehört. Wenn ferner das Zusammenstreben meist nicht über eine mehr oder minder geschickte Zusammenfügung hinauskommt, so enthält es immer bedeutende Probleme, und an Einer Stelle — bei Augustin — erreicht es eine Höhe, die sich den größten Leistungen aller Zeiten einreiht und auch für uns keine bloße Vergangenheit ist. Wie aber Augustin die Spitze der Lebensanschauungen des alten Christentums und damit den Hauptvorwurf unserer Betrachtung bildet, so ergibt sich von ihm aus auch die Einteilung dieser Periode: alle Leistung vor Augustin läßt sich als eine Vorbereitung, alle spätere als eine Weiterführung seiner Gedanken verstehen.

1. Die voraugustinische Zeit.

Die Lebensanschauungen der ersten Jahrhunderte sind nicht zu schildern ohne eine kurze Würdigung des Aufsteigens und Durchdringens des Christentums gegenüber einer feindlichen Welt. Auch hier hat die neuere Forschung den Anblick der Sache erheblich verändert. Wir wissen jetzt, daß auch das spätere Altertum keineswegs so ausgelebt und verkommen war, wie es früher oft dargestellt wurde; wir wissen ferner, daß das Christentum nicht allein um die Herrschaft über die Seelen warb, sondern daß es ein Stück einer durchgehenden religiösen Bewegung war; wir wissen endlich, daß manches aus jener gemeinsamen Bewegung stammt, was bisher als ihm eigentümlich galt, sowie auch dieses, daß es manches von seinen Mitbewerbern aufnahm, daß auch die Eigentümlichkeit der Völker, zu denen es wirkte, nicht ohne Einfluß blieb. Alles zusammen konnte beim ersten Eindruck die Eigentümlichkeit des Christentums stark zu mindern scheinen, ja die Verneinungslust vieler Zeitgenossen mit ihrer Neigung, es möglichst niedrig einzuschätzen, mochte es schließlich wohl gar für eine bloße Anhäufung verschiedenartiger Stücke erklären. Eine ruhigere Besinnung und eine sorgfältigere Forschung hat das entschieden zurückgewiesen; ja es dürfte sich schließlich das volle Gegenteil jener Behauptung erweisen: mag das Christentum in vielem übereinstimmend, in manchem abhängig

sein, eine genauere Vergleichung mit den Mitbewerbern wird die unvergleichliche Eigentümlichkeit seines Kernes nur noch stärker hervortreten lassen und zugleich erweisen, daß sein Sieg gute Gründe hatte.

Was war es wohl, das dem Christentum eine Überlegenheit auf dem Boden jener Zeit verlieh? Diese Frage fällt nicht mit der nach seinem innersten Wesen zusammen, so gewiß beide Fragen eng zusammenhängen.

Der Punkt, wo das Wesen des Christentums zugleich der Grund seiner Stärke in der geschichtlichen Wirkung war, ist sein ethischer Grundcharakter, die darin begründete volle Selbständigkeit des Geisteslebens, die entschiedenste Abweisung alles Naturalismus und aller Naturvergötterung, die das Altertum nie ganz überwunden hat. Wenn schließlich die verschiedenen heidnischen Religionen in der Anerkennung einer einzigen, allumfassenden Gottheit zusammentrafen, so fanden sie diese Gottheit vornehmlich wirksam in der Natur; nur so konnten sie die Sonne, den *sol invictus*, als ihre Hauptverkörperung verehren. Wohl versetzte die neuplatonische Philosophie über alle Natur hinaus in eine reine Gedankenwelt, aber eine seelische Wärme erhielt diese nur nebenbei und im Grunde durch eine Erschleichung, jedenfalls blieb sie der Besitz einiger weniger Denker, ward kein befruchtender Lebensstrom für weitere Kreise der Menschheit. Die ethische Lebensordnung dagegen sprach unmittelbar zu jedem einzelnen und hielt ihm hohe Ziele vor, zugleich verband sie die Menschen aufs innigste miteinander, rief jeden einzelnen zur Entscheidung auf und stützte ihn zugleich durch den festen Zusammenhang einer Gemeinschaft. Nirgends deutlicher als hier erwies sich die Wahrheit, daß es schließlich das Ethische ist, das die Seelen beherrscht, und das in trüben Zeiten allein den Menschen fest in sich selbst und dem Schicksal gewachsen macht.

Für solches Selbständigwerden der ethischen Ordnung schuldet das Christentum dem Judentum großen Dank. Denn dieses brachte ihm aus langer und harter Geschichte eine innerliche Moral und eine Befreiung des Geisteslebens von aller bloßen Natur entgegen. Aber zu einer Weltmacht geworden und zugleich zu voller innerer Größe gelangt ist diese ethische Denkweise erst auf dem Boden des Hellenismus und unter eingreifender Umbildung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Die semitische Denkweise pflegt beim Verhältnis

beider den Abstand hervorzukehren, die griechische, wie auch die indische, sucht vielmehr eine Einigung, sie will auf der Höhe der Religion das Menschliche zur Göttlichkeit selbst erheben, es eine „Vergottung“ erfahren lassen. Das erst gewährt bei der Religion dem Mystischen und Geheimnisvollen ein Recht und ruft den ganzen Menschen zu einer Wesenswandlung auf; indem das Christentum, ohne den Abstand aufzugeben, auch diese Seite der Einigung entwickelt, vollzieht es eine entschiedene Ablösung vom Judentum. In dieser Richtung war es namentlich die Erhöhung Jesu zu göttlicher Stellung und Würde, welche zum Siege des Christentums wesentlich beigetragen hat, indem sie dem Streben nach Einigung von Göttlichem und Menschlichem einen beherrschenden Mittelpunkt und eine anschauliche Nähe gab. Auch wer heute diese Wendung ablehnt, sollte ihre große geschichtliche Bedeutung, ihr Wirken zur Vertiefung, Befestigung, Erwärmung des religiösen Lebens nicht leugnen.

An diese Wendung knüpft sich aber manches Weitere an. Das Miterleben der Geschicke Jesu gestattete den Gläubigen, die ganze Stufenleiter der Gefühle von tiefstem Schmerz bis zu äußerster Seligkeit zu durchlaufen; ferner fand damit die anlehnungsuchende Zeit eine unbestreitbare Autorität, einen festen Bestand des Glaubens, der aller Erörterung entzogen und allem Zweifel überlegen war. Auch gestattete jene Wendung zum Übernatürlichen, Wunderbaren, Geheimnisvollen ein Entgegenkommen gegen das Zeitverlangen nach sinnlicher Aufregung, nach Pracht und Pomp, ja nach Magie. Aber in solchem Entgegenkommen hat das Christentum Maß gehalten und sein innerstes Wesen dabei, wenn auch vielfach verdunkelt, so doch nicht verloren.

Überhaupt ist an ihm kaum etwas so zu schätzen, als daß es, gemessen an den wilden Aufregungen und stürmischen Bewegungen jener Zeit, eine große Mäßigung und Nüchternheit bewahrte, daß es die innere Glut nicht zu verheerender Flamme emporschlagen, sondern in stillerem Walten alle Verzweigung des Daseins erwärmen ließ. So zeigt es auch die Behandlung der sozialen Frage, indem sie bei voller Anerkennung des Angewiesenseins der Menschen aufeinander allen radikalen Ansturm fernhielt. — Schon dieses wenige macht den Sieg des Christentums wohlverständlich, weiteres wird unsere Schilderung der Denker zeigen.

Die Darstellung der christlichen Lebensanschauungen vor Augustin

ist aber schwierig genug. Da keine einzelne Leistung eine vorbildliche Größe erreicht, so muß hier ein Überblick genügen. Er aber zeigt nicht nur viele Unterschiede der Individuen, nicht nur einen Gegensatz griechischer und römischer Art, sondern auch eine Wandlung im Ganzen, indem bei rascherem Wachstum des Christentums, wie es seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts erfolgt und seit der Mitte des dritten Jahrhunderts noch stärker anschwillt, die Organisation das Individuum, die Leistung die Gesinnung zurückdrängt und das Magische immer weiter um sich greift. Wir hoffen, diesen Problemen leidlich gerecht zu werden, wenn wir verschiedene Durchblicke des Ganzen versuchen und dabei auch die individuellen Färbungen im Auge behalten.

a. Das Lebensbild der ersten Jahrhunderte.

Die literarischen Äußerungen der ersten Jahrhunderte über Menschenleben und Menschenlos sind mehr Bekenntnisse eines neuen Lebens als Leistungen wissenschaftlicher Art. Eine Zeit, wo die christlichen Gemeinden nach außen wie nach innen hart zu kämpfen hatten, wo die Erwartung einer überschwenglichen Seligkeit die Menschen mehr im Glauben und Hoffen als in der sinnlichen Gegenwart leben ließ, wo endlich Arme und Ungebildete den Grundstock der Gemeinden ausmachten, eine solche Zeit hatte wenig Raum und wenig Trieb dafür, die Überzeugungen von Leben und Welt zusammenhängend zu behandeln und wissenschaftlich zu erörtern. Weniger das eigene Bedürfnis als die Notwendigkeit der Verteidigung trieb zu einer Beschäftigung damit; indem man dabei nicht sowohl zu sich selbst als zu Fremden sprach, mehr den Gegner angriff als sich selber gab, wurden mehr einzelne Punkte der Berührung und des Zusammenstoßes behandelt als ein Ganzes von Eignem geboten; auch mußte man sich, um die anderen zu gewinnen, auf ihren Boden stellen und ihre Maße gelten lassen. So gehen die literarischen Darlegungen nicht eben tief, und sie sind oft stark rationalistisch und utilitaristisch gehalten. Was damals die Herzen erfüllte, das offenbart weit anschaulicher die altchristliche Kunst, und ein Gang durch die Katakomben versetzt unmittelbarer in den Lebenskreis jener Zeit als alle literarischen Werke. Darin aber behalten diese einen eigenen Wert, daß sie ersehen lassen, wieweit das Neue und Eigentümliche zum Bewußtsein kam, und wieweit

es sich Fremdem gegenüber zu begründen vermochte. Einen Zusammenhang aber gibt den einzelnen Äußerungen nur das sie tragende Leben.

Als den Kern des altchristlichen Lebens zeigen auch die Lebensanschauungen die Moral, allen Aufgaben voran steht die Forderung einer strengen und innerlichen Moral. Darin erscheint eine nahe Verwandtschaft mit den Stoikern und Kynikern jener Zeit, aber auch beträchtliche Unterschiede sind nicht zu verkennen. Die Stoiker stellen das Seelenleben des Menschen neben eine im wesentlichen logische und physische Ordnung der Dinge; eine solche kann den Einzelnen nicht mit entgegenkommendem Wirken umfangen und seinem Streben eine Hilfe gewähren. Den christlichen Lehrern dagegen ist durch die ganze Welt Gott, der vollkommene moralische Geist, gegenwärtig; so hat das Streben des Menschen den engsten Zusammenhang mit der das All beherrschenden Macht und wird von ihrem Wirken behütet.

Aber zum Glauben an die Weltmacht des Guten gesellt sich hier die Überzeugung, daß das nächste Bild ein völlig anderes Ansehen zeigt, indem es voll Leid und Unvernunft ist. Zum Guten wenden kann diesen Weltstand nur Gottes Hilfe, nicht eigene Kraft; so verflicht sich mit der moralischen Überzeugung aufs engste ein religiöser Glaube. Dabei wird aber die Moral durch die Religion mehr befestigt und unterstützt als umgebildet und vertieft; ein wärmeres religiöses Gefühl, eine Sehnsucht nach einem Leben aus göttlicher Vollkommenheit kommt selten genug zum Ausdruck, die Religion dünkt mehr ein Mittel, dem Menschen zu vollem Glück zu verhelfen, als ein selbständiger Zweck. Sicherlich wirkte ein tieferes Verlangen im Grunde der Seele, aber den Weg zur wissenschaftlichen Darlegung hat es nicht gefunden.

Auch das besagt eine Abweichung von der alten Philosophie, daß das Streben mehr über die Individuen hinaus auf den Gesamtstand, auf die Hebung der Menschheit geht. Das stellt nicht nur neue Aufgaben in Hülle und Fülle, es wirkt auch zur Überzeugung in anderer Weise. Die wissenschaftliche Begründung verblaßt gegenüber dem, was im Bewußtsein der Gemeinde lebt, der unmittelbare Eindruck, das schlichtmenschliche Gefühl entfaltet sich freier und spricht sich unbefangener aus, das Ganze gewinnt an Wärme und Einfalt. Aber die Verbreiterung der Überzeugungen schadet nicht nur der Vornehmheit der Form und der Durchbildung der Begriffe,

der Anthropomorphismus der Volksvorstellung reißt das Denken oft weit mit sich fort, und keine Erwägung sachlicher Notwendigkeiten bändigt das Ungestüm des Glücksverlangens.

Das Lebensbild der altchristlichen Denker sucht nicht mit der Antike seine Begründung in der Wissenschaft, vielmehr soll der Glaube, d. h. hier ein Ergreifen und Annehmen göttlicher Offenbarung, die Wahrheiten übermitteln, an denen das Heil des Menschen hängt. Das Wissen wi.. gern gegenüber dem Glauben herabgesetzt; eine hochmütige Verirrung dünkt es, mit dem Wissen die letzten Geheimnisse aufhellen und den Glauben meistern zu wollen. „Über Gott läßt sich nur von Gott lernen" (Athenagoras). Die Griechen, bei denen die alte Freude am Wissen nicht erloschen war, halten dabei gewöhnlich mehr Maß, bei den Lateinern dagegen steigert sich die Geringschätzung des Wissens oft zu schroffer Verwerfung alles eigenen Vermögens des Menschen. Mit zwei Hauptpunkten scheint der Glaube im Vorteil: der Sicherheit und der Verständlichkeit. Die Philosophen, so heißt es, suchen die Wahrheit erst, während die Christen sie schon besitzen; am Glauben nehmen alle teil, während die wissenschaftliche Erkenntnis sich auf kleine Kreise beschränkt, schon weil den meisten die Muße zur Forschung fehlt. „Jeder christliche Handwerker kennt Gott und zeigt ihn und besiegelt durch die Tat, was immer von Gott verlangt wird, obschon Plato behauptet, daß der Bildner des Alls sich nicht leicht finden und, wenn gefunden, schwer allen mitteilen lasse" (Tertullian).

Den Mittelpunkt der altchristlichen Gedankenwelt bildet die Gottesidee. Hier erfolgen eingreifende Wandlungen gegen den Volksglauben und auch gegen die philosophische Überzeugung der Alten. Nun erst entwickelt sich auf griechischem und römischem Boden ein ausschließlicher Monotheismus, der neben dem einen unsichtbaren Gott keinerlei Untergötter und Zwischenstufen duldet; nun erst verschwindet hier der Polytheismus, um freilich später innerhalb des Christentums durch die Heiligenverehrung in gemilderter Art wieder aufzuleben. Alle Wirklichkeit gilt jetzt als unmittelbar vom höchsten Geiste gebildet, die Natur verliert die alte Beseelung und Göttlichkeit. Die antike Denkart mußte das als einen schweren Verlust empfinden, die neu gebotene Welt dünkte ihr öde und kalt, es war ernstlich gemeint, wenn die Gegner die Christen Atheisten schalten. Die alten Begriffe von der Gottheit wurden in der Tat durch den neuen Glauben zerstört, die neue Gottes-

idee mit ihrer Unbildlichkeit und ihrer Namenlosigkeit entbehrte der Anschaulichkeit und der Individualität, die der alten Denkweise unentbehrlich schienen. Dagegen beriefen die Christen sich nicht nur auf die innere Gegenwart des göttlichen Wesens, auch in die Natur schien ihnen von dort ein neues Leben zu strömen. Unsichtbare Engel, so meinen sie, durchwalten die ganze Natur, alle Wesen beten, und an zahllosen Stellen — z. B. im Flug der Vögel — entdeckt eine gläubige Betrachtung das Kreuzeszeichen. Wie solches Leben nicht bloßer Naturkraft entstammt, sondern den Dingen eingeflößt ist, so weist die Natur überall über sich selbst hinaus auf eine höhere Ordnung.

Im Aufgeben aller Verwandtschaft mit Naturbegriffen vollzieht die Gottesidee eine Annäherung an den Menschen als das freie und moralische Wesen. Mit mehr Recht als bei den Griechen wäre hier von einer Persönlichkeit Gottes zu sprechen, obschon ein besonderer Ausdruck fehlt. Es gelingt aber nicht, das Bloßmenschliche genügend abzustreifen, menschliche Gefühlslagen werden oft ungeläutert auf die Gottheit übertragen. Viel Streit erzeugt unter den Vätern die Frage, ob sich von einem Zorne Gottes reden und damit dem höchsten Wesen ein Affekt beilegen lasse. Den Lehren der alten Philosophen widersprach das durchaus; daß aber in den christlichen Gemeinden die Furcht vor dem Zorne Gottes den stärksten Antrieb zum Handeln bildete, das bezeugen auch die Denker, welche jenen Affekt mit geläuterten Begriffen unvereinbar finden. Aber selbst den meisten Denkern scheint der Affekt unentbehrlich: ohne einen zürnenden Gott gäbe es keine Gottesfurcht, und ohne eine solche Furcht keinen Bestand der bürgerlichen Gesellschaft.

Als Werk des allmächtigen und gütigen Gottes muß die Welt vollkommen sein. So wird nicht selten im Gegensatz zu den Wirren und Leiden des Menschenlebens die Ordnung und Schönheit der Natur gepriesen und den Ungläubigen als einleuchtender Beweis für das Dasein Gottes vorgehalten; die herrlichen Werke der Natur zeigen jedem unbefangenen Gemüt überzeugend den unsichtbaren Bildner. Es ist aber die Welt nicht nur räumlich begrenzt, wie das auch das Altertum meinte, sondern auch zeitlich, wie jetzt entgegen der antiken Geschichtsphilosophie gelehrt wird. Nicht folgen einander in endlosem Rhythmus gleichartige Perioden, sondern die Welt hat in der Zeit wie einen Anfang, so auch ein Ende; was in ihr geschieht,

vor allem der große Kampf Gottes mit dem Bösen, geschieht einmal und nie wieder, seine Folgen aber reichen in alle Ewigkeit. Das hebt unermeßlich auch die Bedeutung des menschlichen Tuns, während der alten Art die Vergeblichkeit alles Strebens vorgerückt wird, da sie alles Errungene wieder verloren gehen läßt und das Streben immer neu zu beginnen hat. Die Dauer der Welt ist aber nicht nur begrenzt, sondern auch kurz; öfter finden sich sechstausend Jahre als ihre Frist angegeben. Eben jetzt scheint der Weltuntergang unmittelbar bevorzustehen und mit ihm das große Gericht. Diese Überzeugung entsprang zunächst der Erwartung einer baldigen Wiederkunft des Messias, sie erhielt sich aber auch später, da dem Verblassen jener Hoffnung der immer stärkere Eindruck eines Verfalles der Kultur, eines Alterns der Menschheit, vollauf das Gleichgewicht hielt. Noch zu Beginn des vierten Jahrhunderts meint Lactanz, die Welt werde nicht über ein paar Jahrhunderte hinaus bestehen. So lag vor diesem Christentum kein Ausblick in eine weite Geschichte. Um so wichtiger wurde der Augenblick, um so dringlicher die Entscheidung der Gegenwart.

Das um so mehr, als eine neue Stellung des Menschen zur Welt dem Handeln stärkste Antriebe gab. Trotz aller Lehren der Stoiker von dem Vorzuge des Menschen war das Altertum im großen und ganzen dabei verblieben, ihn wie sein Tun dem Weltall unterzuordnen und einzufügen. Nun aber, wo das moralische Handeln auch dem moralischen Wesen einen unvergleichlichen Wert verleiht, wird der Mensch zum Mittelpunkt und Ziel des ganzen Alls; für ihn ist alles eingerichtet, auch Sonne, Mond und Sterne dienen seinem Wohl. Mit der Bedeutung wächst die Verantwortlichkeit, das Handeln des Menschen entscheidet über das Ergehen der Welt, sein Abfall hat das Böse in die Welt gebracht und alles Elend hervorgerufen, das der gegenwärtige Stand der Dinge zeigt. Denn aus der Freiheit stammt das Böse, nicht aus dunkler Naturnotwendigkeit. So fällt die alte Lehre von der hemmenden und herabziehenden Macht des Stoffes; nichts von dem sei verworfen, was göttliche Allmacht geschaffen hat. Auch seinen Körper darf der Mensch nicht als etwas Fremdes und Gemeines verachten und die Hauptschuld am Bösen auf die Sinnlichkeit werfen, denn auch der Körper gehört zu unserem Wesen, und zur vollen Unsterblichkeit bedarf es auch der Auferweckung des Leibes. Bei den Griechen begegnete solche Lehre tiefem Widerwillen, nur unter Kompromissen und

Umdeutungen haben ihre größten Lehrer sich dem Kirchenglauben gefügt.

Je höher aber der Mensch gestellt wird, desto peinlicher wird das gegenwärtige Elend. Denn dieser Weltstand kann ganz und gar nicht befriedigen. Zahllose Gefahren und Leiden bedrängen uns von innen wie von außen, dort die eigenen Begierden, hier die gesellschaftlichen Mißstände. Im besonderen verweilt der Gedanke, wie eine Zeit schwerer Kämpfe es nahelegt, bei der Ohnmacht des Guten gegenüber den feindlichen Mächten. Es fehlt alle Hoffnung, daß der Lauf der Zeiten das bessere, daß etwa eine den Dingen innewohnende Ordnung die Weltgeschichte zum Weltgericht gestalte. In unserer Welt bleibt immer das Gute machtlos, hier hat immer die Wahrheit zu leiden. So ist es lediglich die Hoffnung auf das baldige Kommen einer neuen Welt, die an freudiger Arbeit festhalten läßt; alles Verlangen geht auf jene übernatürliche Zukunft, und im Gottesdienst wird gebetet: „Kommen möge die Gnade und vergehen möge die jetzige Welt!"

Die Eröffnung dieser Aussicht, das ist ein Hauptpunkt der christlichen Verkündigung. Das Wesen des Christentums selbst wird aber wenig erörtert, und die Erörterung läßt von dem Seelenleben der Gemeinde wenig verspüren. Den Apologeten des zweiten Jahrhunderts gilt das Christentum als eine gottgegebene Vernunftlehre, die alles vollendet, was irgend im Menschen an Gutem steckt, und was die Geschichte davon erweckte. Eigentümlich ist dieser Vernunftlehre namentlich die alleinige Verehrung des einen unsichtbaren Gottes und die ausschließliche Hochhaltung der Moral, einer durchaus innerlichen, auf freier Gesinnung begründeten Moral, als des wahren Gottesdienstes. Auch später findet man die Größe des Christentums weniger in der Mitteilung eines neuen Gehalts und einer geistigen Erhöhung der Menschheit als in der allgemeineren und kräftigeren Durchführung der allen Menschen gemeinsamen Aufgabe. Was von Haus aus überall angelegt war, was von Anfang an als Ziel vorschwebte, was aber bis dahin im Halbdunkel blieb, das hat nun volle Klarheit und zugleich eine größere Eindringlichkeit erlangt, das steht jetzt allen gleichmäßig offen. Nun erst kann es den ganzen Menschen ergreifen und aus einer Kunst der Worte und Lehren zur Erweisung in Taten werden. Eine höhere Schätzung und innere Verehrung der Persönlichkeit Jesu, wie sie auch nach dem Zeugnis der Kunst unzweifelhaft in der Gemeinde

lebte, bringen jene Schriftwerke wenig zum Ausdruck. Wohl wird seinem Sterben und Auferstehen überall eine große Bedeutung zuerkannt, aber meist fehlt eine nähere Erklärung und Begründung. Man hält sich meist an den Gedanken, daß Jesus die Macht der bösen Dämonen gebrochen, einen Zugang zu Gott eröffnet, eine Erneuerung der Menschheit begonnen habe. Doch erscheinen auch tiefere Spekulationen. So meint Irenäus, in Christus sei das Unvergängliche geworden, was wir sind, das Sterbliche sei dabei von dem Unsterblichen absorbiert und dadurch auch wir als Söhne Gottes adoptiert. Nur auf diese Weise könne das Vergängliche unvergänglich werden. Die griechische Kirche hat diesen Gedankengang dauernd festgehalten.

Wie man über den Kern des Christentums dachte, zeigt auch die Art seiner Verteidigung. Im Lauf der Jahrhunderte verschiebt sie sich vom Besonderen ins Allgemeine. Anfänglich gilt als der stärkste Beweis der Wahrheit die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen; was heilige Männer verkündeten, bevor es geschah, das muß von Gott so geordnet sein. Sodann werden die Heilungen durch Jesu Namen zum Zeugnis angerufen, besonders die Austreibungen von Dämonen, die man alltäglich um sich zu gewahren glaubte. Auch der weiteste und freieste Geist vor Augustin, auch Origenes hält diese beiden Beweise in höchsten Ehren. Mit dem Erstarken des Christentums wird aber zum Hauptbeweise sein eigenes Vermögen und Wirken. Der sittliche Zustand der christlichen Gemeinden übertrifft unvergleichlich den des umgebenden Heidentums; nur göttliche Macht konnte dem Christentum die Kraft verleihen, die Menschen zu läutern und auch gegen die schwersten Verfolgungen zu stählen, nur ihre Hilfe befähigte es, durch alle Leiden zu wachsen. Denn „das Blut der Christen ist ein Same“ (Tertullian), „die Religion Gottes wächst, je mehr sie bedrückt wird“ (Lactanz). Auch die Ausbreitung des Christentums über alle Völker dient als Zeugnis seiner Wahrheit, ein so erstaunliches Vordringen gegen eine überlegene feindliche Welt kann nicht ohne göttliche Hilfe erfolgt sein. Auch daß das römische Kaisertum etwa gleichzeitig mit dem Christentum begann und einen durchgängigen Völkerfrieden brachte, ist, so meint man, zugunsten der Ausbreitung des Chıistentums erfolgt und durch das Erscheinen des friedenstiftenden Erlösers bewirkt. Ferner wird unbedenklich auch der Nutzen der Religion für das bürgerliche Leben und die gesellschaftliche Ordnung ver-

wertet: nur die Furcht vor dem richtenden und strafenden Gott lehrt die Menge den Gesetzen gehorchen. Die ethische Hoheit des Christentums wird natürlich nicht vergessen. Es richtet alle Kraft auf die Besserung der Menschen; nach Origenes' Überzeugung erhebt das die Wunder Jesu hoch über die aller heidnischen Wundertäter, daß jene keine Zaubereien sind, sondern stets moralischen Zwecken dienen. Den inneren Vorzug der christlichen Moral findet man weniger in neuen Lehren als in der Einflößung der Kraft, Aufgaben zu lösen, die das Vermögen des bloßen Menschen übersteigen. Die Milde, Friedfertigkeit, Standhaftigkeit, Geduld des Christen wird gepriesen. Namentlich ist es ein neues Verhältnis zum Leid, das überall hervorschaut. „Das unterscheidet uns von den anderen, welche Gott nicht kennen, daß jene im Unglück klagen und murren, uns dagegen das Unglück nicht von der Wahrheit der Tugend und des Glaubens abruft, sondern im Schmerz erstarken läßt" (Cyprian). — Auch das innigere Verhältnis zum Mitmenschen wird oft gepriesen: „wer die Last des Nächsten auf sich nimmt, wer in dem, worin er überlegen ist, dem Zurückbleibenden wohlzutun sucht, wer durch Mitteilung der Gaben Gottes an die Notdürftigen ein Gott für die Empfangenden wird, der ist ein Nachahmer Gottes" (Brief an Diognet). In Einen Anblick faßt die ethischen Wirkungen des Christentums Eusebius (etwa 270—340) zusammen: „es gibt allen teil an göttlicher Wahrheit, es lehrt, edlen und tiefen Sinnes die Frevel der Feinde zu ertragen und das Böse nicht mit gleichen Mitteln abzuwehren, es hebt über Leidenschaft und Zorn und alle wilde Begier hinaus, es treibt namentlich, vom eigenen Besitz den Armen und Bedürftigen mitzuteilen, jeden Menschen als einen Angehörigen zu begrüßen, auch den nach äußerer Satzung Fremden nach einem inneren Gesetz als Nächsten und Bruder anzuerkennen".

So fühlt sich das Christentum durch Milde, Geduld und Humanität den Gegnern weit überlegen. Aber der mächtige Glücksdrang und die Erwartung einer neuen Welt lassen die Weichheit nicht in Weichlichkeit und den Opfersinn nicht in einen matten Verzicht verfallen. Der alte Christ erträgt und entsagt, aber er tut das in felsenfester Erwartung eines höheren Glückes; er denkt nicht kleiner, sondern größer vom Menschen und von seinen Zielen. Lactanz schreibt sein Hauptwerk namentlich in der Absicht, dagegen zu wirken, „daß sich die Menschen nicht, wie einige Philosophen es tun, so gering schätzen und sich nicht für ohnmächtig

und überflüssig und wertlos und durchaus vergeblich geboren halten, welche Meinung die Mehrzahl zum Laster treibt".

Auch das wirkt zu vollem Aufgebot der Kraft, daß die Entscheidung für oder wider Gott bei der eigenen Entschließung des Menschen liegt. Denn so gewiß der alte Christ mit einer geschichtlichen Überlieferung und gesellschaftlichen Umgebung eng verbunden ist, bei ihm selbst steht die große Wahl, an der sein Schicksal hängt. Es wird die volle Freiheit des Willens so zuversichtlich behauptet, wie kaum je zuvor und auch schwerlich nachher; ihre Leugnung scheint alle sittliche Verantwortlichkeit, ja allen sittlichen Wert aufzuheben; „es gäbe nichts Löbliches, hätte der Mensch nicht das Vermögen, sich nach beiden Seiten zu wenden" (Justin). Die Verantwortlichkeit aufs höchste zu steigern, war für das erst aufstrebende Christentum eine Lebensfrage. So verkündet es die Freiheit als eine gemeinsame Überzeugung der christlichen Kirche; die Freiheit reicht dabei über das Handeln hinaus auch auf die Überzeugung, auch der Glaube steht bei der freien Entscheidung des Menschen; Irrlehren über Gott anzunehmen dünkt daher eine moralische Schuld. Eine Verpflichtung, die Freiheit psychologisch zu begründen, empfindet man nicht, auch macht das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Allmacht noch keine Sorge. Denn vom Menschen, nicht von Gott her, wird hier die Wirklichkeit betrachtet.

Aus solchen Überzeugungen entwickelt sich ein Leben voller Kraft, Aufregung, innerer Bewegung. In Aufbietung alles Vermögens gilt es, der Entscheidung für Gott treu zu bleiben. Es handelt sich um ein schroffes Entweder—Oder: entweder Erfolg und Genuß in diesem Leben, aber ewiges Verderben, oder Seligkeit im Jenseits, hier aber ein stetes Kämpfen und Leiden. Schon die Klugheit gebietet dabei, der kurzen Spanne Zeit die unermeßliche Ewigkeit vorzuziehen. Einstweilen herrscht die feindliche Macht und übt den härtesten Druck; mag der Gegner innerlich gerichtet sein, äußerlich bleibt er in Macht und vermag er schweres Leid zuzufügen. So hebe das Gemüt sich über die sinnliche Gegenwart durch die Kraft des Glaubens hinaus und ergreife in freudiger Zuversicht die noch verhüllte bessere Welt! Der nächsten Lage gegenüber bedarf es hauptsächlich der Tapferkeit, Tapferkeit im Sinne eines unbeirrten Ausharrens; als die Krone der Tugenden wird oft die Geduld gepriesen. Dabei fühlt sich der alte Christ dem Stoiker

bald nahe verwandt, bald fern und feindlich. Auch der Christ soll ein Held sein und der ganzen Welt zu trotzen vermögen. „Soldaten Gottes" nannten sich die Christen, namentlich die abendländischen, gern, unter den Denkern schwelgt besonders Cyprian in Bildern aus dem Heereswesen und Soldatenleben. Dagegen widersprechen die christlichen Denker den Stoikern schroff in der Behandlung der Affekte. Wie hätte das Christentum die Menschheit zu einer völligen Umwälzung aufrufen und zugleich das Gefühlsleben unterdrücken, die stoische „Apathie" empfehlen können! Ohne eine tiefe Erschütterung des Menschen durch Reue und Buße kommt das neue Leben nicht in Fluß, und es wird in seinem Schweben zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt von Furcht und Hoffnung unablässig hin und her bewegt. So gilt es, die Affekte nicht sowohl zu unterdrücken oder herabzustimmen als sie zum rechten Ziele zu wenden; die Furcht vor Gott befreie von aller anderen Furcht! „Die Furcht ist nicht auszurotten, wie die Stoiker, noch zu mäßigen, wie die Peripatetiker es wollen, sondern sie ist auf den rechten Weg zu leiten, und es ist die Besorgnis in der Weise aufzuheben, daß lediglich diejenige übrig bleibt, welche als die echte und wahre nichts anderes zum Gegenstand der Furcht werden läßt" (Lactanz).

Die Erregung und Bewegung des ganzen Menschen durch die eine Aufgabe gestattet keine volle Mitarbeit an den Werken der Kultur; diese konnte jene um Rettung und Seligkeit besorgten Menschen um so weniger anziehen, je mehr die antike Welt nach dem Scheitern der Wiederbelebungsversuche im zweiten Jahrhundert einem raschen Sinken verfiel. So zeigt das alte Christentum keinen Drang nach Verbesserung der allgemeinen Zustände oder nach Erforschung der Welt, hier wie da erscheint eine Zurückhaltung, wenn nicht Ablehnung, nach der Verschiedenheit der Individuen und nach dem Gegensatz griechischer und römischer Art in verschiedenen Graden. Auch die Kunst, die doch dem Seelenleben der alten Christen nicht wenig galt, wird bei den Denkern nirgends anerkannt. In solcher Geringachtung steckt ein Rückschlag gegen die antike Schätzung der Form, die nach dem Verblassen und Verschwinden eines lebendigen Gehaltes den alten Christen eine Überschätzung äußerer Glätte dünkte. Da die Form ihnen nichts für ihr Glücksverlangen bietet, so wird sie als gleichgültig, nichtig, ja verführerisch abgelehnt, und das Streben ausschließlich dem Inhalt, der Gesinnung,

der sittlichen Verfassung zugewandt. Selbst bei einem Clemens heißt es: „Die Schönheit eines jeden Wesens liegt in seiner Tüchtigkeit“; die Lateiner aber steigern die Mißachtung der Form bis zur Gleichgültigkeit gegen die grammatische Korrektheit. „Was schadet es“, so meint Arnobius, „wenn ein Fehler in Numerus und Kasus, in Präposition, Partizipium und Konjunktion gemacht wird?“ Das sind Stimmungen, welche eine barbarische Verachtung aller Bildung nahelegen und einen kulturfeindlichen Geist verraten. Aber sie sind begreiflich aus ihrer Zeit, und sie haben eine Wendung des menschlichen Strebens vollzogen, die lange Jahrhunderte anhielt. Einen vollen Rückschlag dagegen brachte erst die Renaissance.

Aber wenn die altchristlichen Denker ihre Stärke in der ausschließlichen Hochhaltung des Seelenstandes haben, auch hier fehlen dem Bilde nicht Schatten. Ihr ungestümes Glücksverlangen gefährdet die Reinheit der Beweggründe des Handelns, sie bleiben hinter denen der alten Denker weit zurück. Hatten diese einmütig dem Guten eine innere Schönheit zuerkannt und in der Freude an solcher Schönheit den Hauptantrieb echten Handelns gefunden, so besteht die Mehrzahl der Kirchenväter, namentlich der Lateiner, entschieden auf einer Belohnung, einer ausgiebigen Belohnung der Tugend. Die Tugend gilt als Weg und Mittel zur Seligkeit, einer im Jenseits mit Sicherheit erwarteten und mit glühenden Farben ausgemalten Seligkeit. Der Inhalt des sittlichen Lebens scheint darüber gleichgültig zu werden, wenigstens äußert sich keine Freude daran. Vielmehr wird es wohl gar eine Torheit genannt, die Mühen, welche die Tugend in unserer Welt bereitet, Arbeit und Not, Schmerz und Schande, auf sich zu nehmen ohne die Zuversicht eines großen Lohnes, das Laster zu fliehen ohne die Furcht vor einer schweren Strafe. „Gäbe es keine Unsterblichkeit, so wäre es weise, böse zu handeln, töricht, gut zu handeln“ (Lactanz). Der schroffe Gegensatz zur Weltumgebung und die ungeheure Spannung der Lage mag so krasse Äußerungen erklären und leidlich entschuldigen; auch sei in Anschlag gebracht, daß die christlichen Väter mit ihrer Wendung zum Volk mehr die Stimmung der Menge spiegeln und mehr eine Wirkung auf diese erstreben als die antiken Denker. Immerhin bleibt unbestreitbar, daß in der Reinheit der sittlichen Motive die Mehrzahl der Kirchenväter hinter den altgriechischen Denkern zurückbleibt.

Die altchristliche Denkart hat ihre Größe in der Ausbildung

eines selbständigen Lebenskreises, in dem Aufbau einer weltumspannenden Organisation. Hierher flüchtet sich alle Innigkeit des Gemütes und alle Kraft des Handelns, hier entsteht inmitten aller Weltflucht eine neue Welt, ein Reich voll freudigen und fruchtbaren Wirkens. Schon das war etwas Großes, daß sich hier, inmitten aller Zersplitterung und Zerreibung der Verhältnisse, der feste Halt für die Individuen fand, der lange vergebens gesucht war, daß hier eine Gemeinschaft der Überzeugung und Gesinnung entstand, die jedem das Gefühl der Sicherheit gewährte und ihm hohe Ziele vorhielt. Hier weiß sich jeder dem anderen eng verbunden, da die Christusgläubigen Eine Seele und Eine Gemeinde bilden. Hierher wandert jetzt das antike Bild vom Organismus der Gesellschaft und gewinnt damit an Nähe und Wärme; wie Glieder eines Leibes leben die Gläubigen miteinander und füreinander; was der eine erfährt, bewegt unmittelbar auch den anderen. Die vorwiegende Zusammensetzung der Gemeinden aus Armen und die ständige, wenn nicht Verfolgung, so doch Gefährdung, brachte es mit sich, daß der Kampf gegen Not und Leid zur wichtigsten Sorge wurde. Zur privaten Wohltätigkeit gesellte sich eine organisierte kirchliche Liebestätigkeit und erstreckte sich über die einzelnen Gemeinden hinaus. Den Witwen und Waisen, den Kranken und Schwachen, den Armen und Arbeitsunfähigen, den Gefangenen und Verfolgten soll geholfen werden und wird geholfen. Aber bei aller Anspannung gerät das Streben nicht ins Überschwengliche, alle Richtung der Gedanken auf die zukünftige Herrlichkeit verhindert nicht eine aufrichtige Schätzung der Arbeit und ein ernstes Anhalten zur Arbeit, nicht eine Klarheit und Besonnenheit in der Verwendung der vorhandenen Mittel. Namentlich aber wird die innere Pflicht nicht zu einem äußeren Zwange, die Hilfe wird nicht als eine Forderung eingetrieben, sondern von freier Liebe erwartet. Daß dabei die Wirklichkeit des Lebens sich keineswegs glatt gestaltete, zeigen vielfache Klagen über Lauheit und Kargheit der Spenden; der Grundgedanke aber wurde trotzdem aufrecht gehalten. Bei äußerer Sonderung soll innerlich der Besitz gemeinsam sein, nur als Verwalter, nicht als Eigentümer der Güter darf sich ihr Inhaber fühlen. So verwende jeder nur das zum Leben Notwendige für sich selbst und biete alles übrige den Brüdern dar; denn unrecht ist es, daß einer schwelgt, wo viele darben. Schon das läßt allen Luxus verwerfen. Ebenso verpönt ist alles Streben nach selbstischer Aufspeicherung

äußerer Güter, namentlich aber eine Ausbeutung wirtschaftlicher Überlegenheit. Um solchen Gelüsten entgegenzuwirken, wird das aristotelische Verbot alles und jedes Zinses — durch Lactanz — auf christlichen Boden verpflanzt und der kirchlichen Lebensordnung dauernd eingefügt. Was immer sich aber hier an innerer Zusammengehörigkeit entwickelt und an opferwilligem Handeln aufkommt, das verbleibt auf dem Boden der gegebenen sozialen Verhältnisse, führt nicht zur Forderung einer neuen Ordnung. Dafür erschien die Welt als zu fremd und gleichgültig, auch als zu fertig und abgeschlossen. So blieb das Hauptmittel gegen alle Schäden die freie Liebestätigkeit.

Zum Kampf gegen die Not gesellte sich der wider die Unsittlichkeit. Die Christen umgab das Raffinement einer überreifen und üppigen Kultur, blendende und aufregende Genüsse lockten und reizten, eine laxe Denkart der Zeit fand sich leicht mit allen moralischen Bedenken ab. Es galt einen Kampf gegen einen übermächtigen, beinahe unwiderstehlichen Strom; kein Wunder, daß, wenigstens grundsätzlich, keine Verständigung erlaubt und die Gegenwirkung aufs schroffste gestaltet wurde. Verboten wird alles bloße Vergnügen, verworfen aller Schmuck; leicht könnten sie uns erschlaffen und fremden Dingen unterwerfen. Solche Gesinnungen verdichten sich zu festen Regeln und Forderungen, manche heidnische Vergnügungen, z. B. die Zirkuskämpfe, werden gänzlich verworfen, durchgängig aber wird Zurückhaltung und Vorsicht geboten. Am eifrigsten ist der Angriff auf die geschlechtliche Unreinheit, über welche die heidnische Umgebung aufs laxeste dachte; auch das zeigt einen neuen Geist, daß den Männern dieselbe Strenge des Lebenswandels auferlegt wird wie den Frauen, und daß die Ehescheidung stark erschwert wird, welche damals Judentum wie Heidentum recht leicht möglich machten.

Erwägen wir, daß alle diese Leistungen auf der Überzeugung ruhten, unmittelbar im Dienste Gottes zu stehen, so kann es nicht wundernehmen, daß die christliche Kirche ein hohes Selbstbewußtsein gewann, und daß sie alle innere Gemeinschaft mit dem Heidentum entschieden abwies. Die Christen betrachteten sich als das Weltvolk, das den ganzen Erdkreis einnehmen werde, auch als das Kriegsvolk Gottes; ihre Gemeinschaft erschien als unmittelbar von Gott eingesetzt und daher aller menschlichen Verbindung unvergleichlich überlegen; nur diese Gemeinschaft ist, wie

Origenes näher ausführt, unveränderlicher Art. Denn hier herrscht das von Gott gegebene Naturgesetz, während die Staatsgesetze von Menschen stammen und von Menschen verändert werden. Nur diese christliche Gemeinschaft ist wahrhaft universal: als das göttliche Vaterland will sie alle Menschen umfassen und retten, während die Verschiedenheit der Völker die Staaten unvermeidlich spaltet. Damit erscheint die christliche Gemeinschaft als der Kern des gesamten Menschheitslebens, als das Urvolk, das seit Beginn der Geschichte war, und dem alles entlehnt ist, was andere Völker an Wahrheit besitzen.

So stand bei dem Zusammenstoß mit der staatlichen Ordnung, der namentlich beim Kaiserkult erfolgte, des gläubigen Christen Entscheidung außer Zweifel: in Gefahren und Nöten, in Schmach und Tod ist Gott unbedingt die Treue zu wahren. Die Nichtchristen verwarfen natürlich diese Absonderung (*ἀμιξία*) aus politischen und sittlichen Gründen, sie ließen es neben hartem Zwange auch an philosophischer Belehrung nicht fehlen. Den gewünschten Erfolg aber erreichten sie nicht; die Christen verblieben dabei, den Gegensatz der religiösen und der staatlichen Gemeinschaft dem von göttlicher und menschlicher Ordnung gleichzustellen; schon jetzt erscheinen auf kirchlicher Seite alle Ansprüche, die durch das Mittelalter hindurch bis zur Gegenwart reichen.

So fehlt es nicht an Keimen schwerer Verwicklungen, die später viel zu schaffen machten. Auch gehört das zum Bilde dieser Zeit, daß ein starker Anthropomorphismus die Gedanken beherrscht, daß das ethische Streben mit selbstischem Glücksverlangen vielfach zusammenrinnt, daß bisweilen Leidenschaft und Fanatismus eine unheimliche Wildheit erreichen. Weitere tiefe Schatten werden sich unten bemerklich machen. Namentlich seit dem dritten Jahrhundert wurde beim Durchschnitt der Menge mehr eine Disziplinierung als eine Moralisierung erreicht. Aber selbst das ist nicht gering anzuschlagen, wurde doch immerhin ein ausgedehnter Kreis vom Ernst des Lebens ergriffen und in irgendwelche geistige Bewegung gebracht. Ein neuer Anfang war damit gesetzt, ein frisches Leben geweckt, ein fruchtbarer Keim gepflanzt. Das Ganze blieb namentlich so lange in voller Kraft und Wahrhaftigkeit, als der harte Kampf gegen eine übermächtige Umgebung das Leben vor träger Gewöhnung wie vor Schein- und Heuchelwesen bewahrte. So hat das Christentum der Menschheit beim Versinken einer alten Kultur

und in starker Erschütterung des Lebens einen festen Halt geboten und ein hohes Ziel eröffnet, so durften seine Jünger mit Fug und Recht sich als die Seele der Welt bezeichnen.

b. Die altchristliche Spekulation.

α. Clemens und Origenes.

Die Versuche, das Christentum in eine spekulative Erkenntnis umzusetzen, wie sie zunächst das Morgenland unternahm, gehören auch in eine Geschichte des Lebensproblems. Denn das Erkennen bedeutete dabei kein bloßes Denken über das Leben, es galt als seine innerste Seele, als seine Erhebung zu voller Freiheit und Wahrheit. So konnte es alle Wärme der Gesinnung an sich ziehen und in seinem Gelingen zugleich die Innigkeit und Zartheit des Gefühles steigern.

Den Anfang bilden hier die beiden Alexandriner Clemens (seit 189 als Lehrer tätig) und Origenes (185—254). Beide drängt es vom Glauben zum Wissen, aber Clemens verbleibt bei allgemeinen Umrissen und wendet die Sache vornehmlich nach der Richtung der Moral, Origenes aber schafft ein großes spekulatives System, das erste auf dem Boden des Christentums.

Clemens ist der eifrigste Anwalt des Wissens gegenüber dem Glauben, die Aufgabe fällt hier nicht schwer, da ihm der Glaube nicht mehr bedeutet als eine niedere Stufe der Einsicht, das Annehmen einer Lehre auf Grund kirchlicher Autorität. Erst das Wissen, so zeigt er, macht die Wahrheit dem Menschen vollauf zu eigen, erst das Wissen führt vom Bilde zur Sache, vom bloßen Tatbestand zu seiner Begründung. Echtes Erkennen vermag den Menschen so einzunehmen, daß er Wissen und Einsicht nicht sowohl besitzt als in Wissen und Einsicht verwandelt wird. Erst solches Erkennen gewährt eine reine, selbstlose Freude, es bedarf keiner Belohnung von außen her. Wer für die Arbeit belohnt sein will, der verkauft seine Überzeugung und handelt nach Kindes Weise; den wahren „Gnostiker“ hingegen (Clemens liebt diesen Ausdruck, während Origenes ihn vermeidet) hat die Liebe zu Gott zum Manne gereift, der nichts will als die Wahrheit selbst. Hätten wir zwischen dem Erkennen und der ewigen Seligkeit zu wählen, so wäre unbedenklich auf diese zu verzichten. Wurzel und Krone alles Erkennens bildet aber die Erkenntnis Gottes. In ihr wird der Mensch über Zeit und

Raum hinaus in das unvergängliche Sein erhoben und gänzlich in Gott aufgenommen, „vergottet“ (*θεούμενος*). Zugleich werden alle Affekte abgelegt und das stoische Ideal der Seelenruhe „Apathie“ verwirklicht. Solche Innerlichkeit des Lebens bedarf keines sichtbaren Ausdrucks, tief unten liegen hier alle Satzungen und Einrichtungen äußerer Art. Der wahre Gnostiker lobt Gott allezeit, nicht bloß an einzelnen Tagen und Stunden, sein ganzes Leben ist ein heiliger Festtag.

Diese Höhe droht ihre Jünger von der Gemeinde abzusondern und die Christenheit zu spalten. Aber Clemens wirkt einer solchen Gefahr mit aller Kraft entgegen. Mag hier das Wissen, dort der Glaube walten, beide wollen dieselbe Wahrheit, und es zeigt die allegorische Deutung einen Weg zur Verständigung; mag hier die Liebe zum Guten, dort die Furcht vor Strafe zum Handeln treiben, hier wie da wird dasselbe gefordert, auch das Wirken für die Gemeinde verbindet beides zum selben Ziel. Ja die Erkenntnis, die zunächst die Menschen zu scheiden droht, einigt sie vielmehr durch die tätige Liebe, die aus ihr hervorgeht. Denn wie das Erkennen eine selbstlose Hingebung an die Wahrheit enthält, so entzündet es auch einen eifrigen Drang, die Liebe zu bekunden: „der Erkenntnis folgen die Werke wie dem Körper der Schatten“. Sie zu bekunden zunächst gegenüber Christus durch standhaftes Zeugnis bis zur freudigen Preisgebung des Lebens, dem „vollendeten Werk der Liebe“. Dann aber durch ein rastloses Wirken für Christi Gemeinde. Die hier herrschende Schätzung der reinen Gesinnung ergibt eine freie und freudige Stellung zur Welt und ihren Gütern: der wahre Sieg über die Welt besteht nicht in äußerlicher Fernhaltung, sondern in innerlicher Überwindung. Der Reiche verzichte daher auf seine Güter nicht äußerlich, sondern innerlich; er tut das, indem er alles in den Dienst der Gemeinschaft stellt, für sich selbst nur das Notwendige verwendet. Solche Gesinnung läßt die Ehe nicht als eine Verwicklung in die Welt verschmähen, sondern sie seelisch vertiefen und warm empfehlen, „um des Vaterlandes willen — und um nach unseren Kräften zur Vervollkommnung der Welt zu wirken“. Nirgends in der alten Kirche wird das Familienleben so liebevoll behandelt wie bei diesem Denker. „Das Schönste aller Dinge ist eine häusliche Frau, die sich selbst und den Mann mit eigenem Schmuck umkleidet, so daß alle sich freuen, die Kinder über die Mutter, der Mann über die Frau, diese über jene, alle aber über Gott“.

Solchem freundlichen Verhalten zum Leben entspricht eine höhere Schätzung der Welt und der Weltgeschichte. Wohl empfindet auch Clemens bitter den Gegensatz des Christentums zu seiner Umgebung, aber das hindert ihn nicht, die von Gott gesetzte Ordnung als die beste und schönste zu preisen. Das Leben erscheint ihm als eine gemeinsame Schule, die Geschichte als eine fortschreitende Erziehung der Menschheit; als eine Vorbereitung (*προπαιδεία*) zum Christentum wird die antike Bildung, namentlich die Philosophie, bereitwillig anerkannt. Ja, es wird wohl die christliche Lehre als eine Auswahl und Verbindung des Richtigen aus den verschiedenen Gedankenwelten bezeichnet.

Sicherlich enthalten solche Überzeugungen nicht die Durchschnittsansicht der Gemeinde; Clemens selbst erwähnt oft genug die Scheu der Menge vor der Philosophie samt der Meinung, daß sie vom Teufel stamme. Aber daß in den Kämpfen jener Zeit eine so freie und innerliche Überzeugung überhaupt entstehen konnte, das gehört auch in das Gesamtbild des alten Christentums.

Ein umfassendes System christlicher Lehre und Weltanschauung hat zuerst Origenes geschaffen. Den Grundstock bildet dabei aber weniger das Christentum als der Platonismus. Seine Verschmelzung von Wesenhaftem und Gutem und sein Aufstreben von dem unsteten Fluß der Zeit zu einem unwandelbaren Sein, vom trüben Gemenge der Sinnenwelt zu reiner Geistigkeit beherrscht auch Origenes' Gedanken. Als mächtiger Einschlag gesellt sich dann das Christliche hinzu, es bringt sowohl eine stärkere Betonung und persönlichere Gestaltung der moralischen Idee als eine engere Verknüpfung des Ewigen mit der Zeit und eine höhere Schätzung der geschichtlichen Ordnung wie der menschlichen Gemeinschaft. Die Wechselwirkung beider Gedankenreihen und Empfindungsweisen erzeugt eine fruchtbare Bewegung, ein weites Gedankenreich, ja einen eigentümlichen Typus der Welt- und Lebensgestaltung. Aber eine volle Einigung und eine gleichmäßige Durchbildung des ganzen Lebenskreises wird nicht erreicht, alle glänzenden Eigenschaften erheben Origenes nicht zur Größe eines ursprünglichen Schaffens.

Gleich im Gottesbegriff rinnen verschiedene Strömungen zusammen. Vor allem bekämpft der Denker den Anthropomorphismus seiner Umgebung, er möchte das höchste Wesen über alles Menschliche und Weltliche hinaus in eine erhabene, auch unseren

kühnsten Begriffen unzugängliche Ferne rücken. Wir können nur sagen, was Gott nicht ist, wir scheinen damit alle Lebensgemeinschaft mit ihm einzubüßen. Aber inmitten der Verneinung erscheint bei Origenes auch ein Streben nach Bejahung. Im besonders nachdrücklichen Verwerfen gewisser Vorstellungen bejaht und empfiehlt er das Gegenteil. Gegenüber der Vielheit der Dinge bildet Gott die strenge Einheit, gegenüber der sonstigen Vermengung von Sinnlichem und Geistigem die reine Geistigkeit, gegenüber dem Fluß und Wandel unserer Welt das unwandelbare Sein. Zu solchen Forderungen der Spekulation gesellt sich als ein neuer Zug Gottes Erweisung innerhalb der Welt: die weltdurchdringende Liebe und Güte; erst dessen Entwicklung verbindet den Denker mit der Überzeugung der Gemeinde. Um seiner Güte willen hat Gott die Welt geschaffen, und kraft ihrer läßt er nicht das Mindeste verloren gehen. Alle Völker und Zeiten umfaßt seine Liebe, und es geschieht nichts Gutes unter den Menschen ohne ihn, „den Gott über allen" (*ὁ ἐπὶ πᾶσι ϑεός*), wie Origenes ihn zu nennen liebt. Den höchsten Erweis dieser Güte bildet das Christentum mit dem Eingehen des Göttlichen in die Welt und der Verbindung von Zeit und Ewigkeit. Was die Welt an keiner Stelle entbehren kann, das hat erst hier volle Kraft und Klarheit erlangt.

Um aber die ewige Wesenheit und vollkommene Güte darzustellen, muß die Welt die gemeinchristliche Vorstellung weit überschreiten. Mag Origenes eine grenzenlose Ausdehnung im Raume mit der echtgriechischen Begründung verwerfen, daß es ohne Begrenzung keine Zusammenfassung und Ordnung gibt, lieber verweilt er bei der Weite als bei der Enge der Welt. Bei der Zeit aber treibt ihn die Scheu vor ungebührlicher Beschränkung zum vollen Bruch mit der Vorstellung der Gemeinde und zu enger Annäherung an das altgriechische Bild der Geschichte. So entschieden wie irgendein alter Philosoph verneint Origenes einen zeitlichen Anfang der Welt. Gewiß hat diese unsere Welt wie ein Ende so auch einen Anfang, aber vor ihr lagen unzählige andere Welten, und andere werden ihr folgen, unser jetziges Dasein bildet nur ein Glied einer endlosen Kette, die Welt mit dem geschichtlichen Christentum nur eine Welt unter anderen Welten. Dem christlichen Denker erscheint freilich diese Folge der Welten nicht als ein bloßer Rhythmus des Naturlaufs, sondern als ein Werk des göttlichen Schaffens, aber das Schaffen selbst wird aus einem einmaligen Akt eine fortlaufende

Tat, die immer von neuem einsetzt. Auch die stoische Lehre von einer völlig gleichen Beschaffenheit aller Weltperioden wird abgelehnt, da sie alle Freiheit der Entscheidung aufhebt, die Origenes unbedingt festhält. Die Entscheidung aber wird verschieden sein und die Welten eigentümlich gestalten. So kann ganz wohl unsere, durch das Erscheinen Christi ausgezeichnete Welt eine einzigartige Stellung wahren.

Auch beim Inhalt der Welt werden Griechisches und Christliches miteinander ausgeglichen. Die griechische Überzeugung stellt die Welt unter den Hauptgegensatz des Geistigen und des Stofflichen, die christliche unter den des moralisch Guten und des Bösen; dort wurzelt das Übel im dunklen Stoff mit seiner Notwendigkeit, hier in der Schuld, welche Freiheit voraussetzt. Origenes bemüht sich eifrig, eine feinere Art des Stoffes für das Gute zu retten, ohne die Verwerfung des gemeinen Stoffes abzuschwächen. Die Tiefe der Wirklichkeit — so wird es von hier aus zu einem bleibenden Bestandteil der christlichen Spekulation — bildet die unsichtbare Welt der Ideen, erst nach ihr entsteht das stoffliche Sein, das immerfort ihres begründenden und beseelenden Wirkens bedarf. Aber als das Werk Gottes war auch dieses Sein zu Anfang viel reiner und feiner als die grobe Sinnlichkeit, die uns jetzt bedrückt und verführt; zur niederen Art zog es erst der Abfall der Geister herab, welche die zur Behauptung des Guten nötige Kraft nicht wahrten. So scheint der Gegensatz christlicher und griechischer Überzeugung ausgeglichen: die letzte Entscheidung liegt bei der sittlichen Tat, aber die unmittelbare Empfindung wird von tiefem Widerwillen gegen den gemeinen Stoff beherrscht, und die Bahn wird frei für ein asketisches Lebensideal. Die Askese wird hier auch innerhalb des Christentums wissenschaftlich begründet; im Gegensatz zu Clemens scheidet sich eine strengere, möglichst enthaltsame Lebensführung scharf von der allgemeinen; nicht nur die Gesinnung, auch die Art des Tuns trennt den vollkommenen Christen von der Menge.

Aus solchen Überzeugungen entwickelt sich ein eigentümliches Bild von den Geschicken und Zielen des Menschen. Die menschlichen Seelen gehören, als ein Hauptteil der göttlichen Schöpfung, zum dauernden Weltbestande, sie lebten daher schon vor diesem Leben, sie befinden sich hienieden infolge eigener Schuld, es gilt für sie eine Rückkehr zur göttlichen Höhe. Denn diese Welt ist eine Stätte der Versuchung und Erniedrigung, der Körper mit seiner

Schwere zieht den Geist in die niedere Sphäre hinab und hemmt alle reinen Freuden. Jedoch wirkt siegreich gegenüber dem Stoff die Macht des Geistes mit seiner Erkenntnis, und in allem Elend des nächsten Daseins erhält sich felsenfest das Vertrauen, daß endgültig nichts von dem verloren gehen kann, was der ewige Gott geschaffen hat und mit seiner Liebe behütet; der spekulative wie der ethische Zug des Mannes verbinden sich zu der Überzeugung von einer völligen Wiederherstellung aller Dinge, einer Zurückführung auch des weitest Verirrten zu seiner göttlichen Heimat. Indem so der Weltlauf gänzlich zum Ausgangspunkte zurückkehrt, in aller Bewegung nichts verloren, aber auch nichts gewonnen wird, mag die ganze Geschichte bloß ein zeitlicher Durchblick der Ewigkeit dünken, und es droht alle Arbeit der Welt zu traumhaftem Schein herabzusinken.

Bei diesem Zurückstreben zur reinen Geistigkeit und vollen Ewigkeit wird zum Kern des Lebens das Erkennen, als der einzige Weg vom Schein zum Wesen, von der Zeitlichkeit zur Ewigkeit. Unendlich höher als die alltägliche Religionsübung steht das Verlangen nach reiner Erkenntnis Gottes, die alles Zeitliche und Räumliche, alles Bildliche und Wandelbare abstreift, so daß der Mensch ganz in Gott aufgenommen, in Gott verwandelt wird.

Solches Ideal gestaltet auch das Christentum eigentümlich, das seiner Verwirklichung dient. Vor allem kann es hier nicht einen einzelnen Punkt innerhalb des Verlaufs der Geschichte bedeuten, es muß alles Dasein umspannen und in Wesen und Wert erhöhen. Seinen Kern bildet die volle Gegenwart des Unvergänglichen in dem Vergänglichen, das überzeitliche Wirken der göttlichen Vernunft, das alle ihre Jünger von der Zeit befreit und in die Ewigkeit versetzt. So eröffnet erst das Christentum ein volles Erkennen göttlichen Wesens, eine Vergottung des Menschen. Ein deutlicher Übergang von solcher Idee zum geschichtlichen Christentum fehlt. Aber auch dessen Behandlung zeigt ein Streben nach Universalität, einen weiten und freien Sinn. Das Christentum erstreckt sein Wirken über die ganze Geschichte, Christi Erscheinen bildet den Höhepunkt einer weltgeschichtlichen Bewegung. Denn es erhob zur vollen Macht und Herrschaft, was auch vorher schon vorhanden war, aber bis dahin zerstreut und vereinzelt blieb. Denn von jeher hat Gott sich der Welt angenommen, und jederzeit gab es Gerechte und Wohlgefällige. Aber erst in Jesus begann die volle Vereinigung, die „Verwebung“ (*συνυφαίνεσθαι*),

der göttlichen und der menschlichen Natur, und es ward durch solche Gemeinschaft mit dem Göttlichen die menschliche Natur göttlich nicht bloß in Jesus, sondern in allen, die das von ihm eröffnete Leben ergreifen und weiterführen. Der wahre Nachfolger soll nicht bloß ein Anhänger Christi (*Χριστιανός*) bleiben, sondern selbst ein Christus werden und mit seinem Leben und Leiden der Errettung der Brüder dienen. So wird das Christentum auch auf dem Boden der Erfahrung ein Werk, das immer von neuem beginnt und die ganze Geschichte durchdringt.

Im menschlichen Kreise erweist jenes eine Größe und Universalität vornehmlich in der Moral. Es hat nach Origenes' Überzeugung keine neuen Gebote gebracht, aber es tat Größeres, indem es der Menschheit die Kraft zur Erfüllung auch der schwersten Gebote verlieh, die Tiefe der Gesinnung ergriff, die Herzen mit Milde und Liebe erfüllte. So ist es auch die ethische Größe und die ethische Wirkung, welche die Persönlichkeit Jesu die Helden des Altertums weit überragen läßt. Kein anderer Kirchenvater des Morgenlandes hat sich so sorgfältig und liebevoll mit dieser Persönlichkeit beschäftigt wie Origenes. Er schildert die Güte und Menschenfreundlichkeit Jesu, seine Milde und Sanftmut; von ihm können sich auch uns anderen solche edlen Gefühle mitteilen, uns eine Beruhigung des ganzen Wesens bringen, uns zu Söhnen des Friedens machen. Der Denker verweilt bei seinen Leiden und preist das Blutzeugnis aus reiner Liebe als den allein entsprechenden Dank; er entwickelt dabei einen eigentümlichen Gefühlston individueller Aneignung („mein Jesus"). Aber er steigert die Weichheit der Empfindung auch schon zu spielender Gefühlsschwelgerei, z. B. in der Betrachtung des Eindrucks der Wunden auf die Seele, und er verknüpft in seiner allegorischen Deutung des Hoheliedes das Ideal jungfräulichen Lebens mit einer schwärmerischen, von krankhaften Auswüchsen nicht freien Behandlung der Persönlichkeit Jesu, des „Bräutigams" der Seele.

Jedenfalls hat die Verwandlung des Christentums in Spekulation hier keine Erkältung des Gefühls erzeugt. Auch ist Origenes eifrig bemüht, in Glauben und Leben einen Zusammenhang mit der Gemeinde zu wahren. Für die Lehre bot die allegorische Deutung ein fügsames Werkzeug, das Origenes ausgiebig verwandte und auch technisch weiterbildete. Im Leben und Handeln aber verbindet ihn ebenso die Schätzung der Moral mit seiner Umgebung, wie ihn das

Streben nach einer ewigen und universalen Wahrheit die christliche Gemeinschaft hoch über den Staat hinausheben läßt.

Demnach umspannt der weite und reiche Geist des Mannes verschiedene Gedankenkreise und hält sie möglichst zusammen. Eine volle Einigung aber wird nicht erreicht. Mag die Moral die Kluft zwischen dem Christentum des Erkennenden und dem der Menge überbrücken, mag auch die Hochschätzung der Sakramente alle Gläubigen verbinden, im Grunde verbleibt eine tiefe Kluft. Wie fern und fremd ist jenem selbstlosen Aufgehen in das ewige Sein, jener „Vergottung", die der Denker erstrebt, die Stimmung der Menge, die nach seiner eigenen Schilderung vornehmlich durch die Furcht vor dem göttlichen Gerichte bewegt wird und nicht handelt ohne einen Lohn zu hoffen, die sichtbarer Zeichen bedarf und zähe am Sinnlichen haftet. Selbst im Streben nach einem Zusammenhang blickt Origenes auf solche Lebensführung als auf etwas Niederes und Fremdes herab, und es fällt ihm die Menschheit schließlich doch nach griechischer Art in zwei Klassen auseinander. Wenn er meint, das Christentum könne unmöglich die ganze Menschheit fördern, ohne zu einem jeden nach seinem besonderen Vermögen zu reden und sich auch der Fassungskraft der Niederen anzupassen, so zeigt diese Rechtfertigung selbst, daß der Denker einen weiten Abstand von seiner Umgebung empfindet. Namentlich darin wirkt die antike Art noch fort, daß der Gegensatz nicht als flüssig und einer allmählichen Überwindung fähig, sondern als starr und unveränderlich gilt. So verbleiben nebeneinander ein esoterisches und ein exoterisches Christentum. Das esoterische hat eine außerordentliche Weite, Freiheit und Innerlichkeit. Aber es schwebt viel zu hoch über den allgemeinen Verhältnissen, um kräftig zu ihnen wirken zu können. Auch ist es mehr ein christlich gefärbter Platonismus, ein verinnerlichtes und seelisch erwärmtes Griechentum als der Aufbau einer neuen Welt und Lebensordnung.

Aber wie dem sei, der hier geprägte Typus des Christentums hat das Morgenland dauernd gewonnen und auch auf das Abendland vielfach gewirkt. Wohl nahm die immer geschlossener und selbstbewußter auftretende „Orthodoxie" begreiflicherweise an manchen Lehren des Origenes Anstoß, und es mußten seine Anhänger unter ihrem Druck manche Abschwächungen der Grundgedanken zugestehen, ohne damit die schließliche Verwerfung des Systems abhalten zu können. Aber jene Orthodoxie ruht selbst auf Ori-

genes' Gedankenarbeit; „die Dogmen- und Kirchengeschichte der folgenden Jahrhunderte ist im Orient die Geschichte der Philosophie des Origenes“ (Harnack). Herrschend blieb im Orient bis zur Gegenwart jene Fassung des Christentums als eines Eingehens des ewigen Seins in unsere zeitliche Welt und einer dadurch bewirkten Hinaushebung des Menschen über alle Schranken und Leiden dieser Welt. Der nähere Inhalt der Geschichte und die Besonderheit des Lebens Jesu verblassen vor jener Tatsache der Menschwerdung, wie auch das unter griechischem Einfluß gestaltete Dogma des Christentums weder von Jesu persönlicher Art noch von einer geistigen Eigentümlichkeit des Christentums irgend etwas zu berichten weiß. Das Dogma selbst, der scheinbar volle Triumph des Christentums, bekundet die fortwirkende Macht der griechischen Spekulation. Ihre volle Stärke aber erlangt die spekulative Richtung erst mit Hilfe des Neuplatonismus, der bald stromweise in das Christentum einzudringen beginnt.

•

β. Der Einfluß des Neuplatonismus. Gregor von Nyssa.

Der Umwandlung der geistigen Lage durch Plotin konnten auch die christlichen Denker sich nicht entziehen, ihrem eigenen Streben bot sein Weltbild viel zu viel, um sie nicht unwiderstehlich fortzureißen. Hier zuerst war die Wirklichkeit von ihrem innersten Grunde bis zur äußersten Verzweigung geistig belebt, alles Feste und Starre aufgelöst und einem einzigen Lebensstrome eingefügt, zugleich aber das Streben über das unmittelbare Dasein hinausgehoben und alles Sinnliche in ein Gleichnis einer unsichtbaren Ordnung verwandelt. Dies umflutete alles, was im Christentum der Spekulation geneigt war, mit übermächtigem Vermögen, es verlieh auch der christlichen Denkart eine Beweglichkeit und Geschmeidigkeit, ohne die eine Versöhnung von Glauben und Wissen zum Aufbau einer kirchlichen Gedankenwelt schwerlich so rasch gelungen wäre. Dabei vergessen die spekulativen Geister keineswegs das Eigentümliche des Christentums, nur zieht es sich ihnen mehr in das Seelenleben des Einzelnen zurück, als daß es in der Gedankenwelt den Kampf aufnähme und siegreich bestünde. Aber mag das Christliche gewöhnlich mehr folgen als führen, es bringt einen neuen Ton in das Ganze, ein weicheres und innigeres Gefühl, auch mischen die einzelnen Denker die Bestandteile recht ver-

schieden. Für die christliche Philosophie beginnt mit dem Eindringen des Neuplatonismus ein neuer Abschnitt gegenüber dem bisherigen Vorwiegen des Platonismus und des Stoizismus; erst auf der Höhe des Mittelalters hat diese neue Denkart dem Aristotelismus weichen müssen, einem Aristotelismus aber, den sie selbst erheblich verändert und ins Seelische umgebogen hatte. Für uns genügt es, aus dieser älteren Zeit eines Mannes zu gedenken, der einen eigentümlichen Lebenstypus vertritt; das tut keiner mehr als Gregor von Nyssa.

Gregor von Nyssa (331—394) gehört zu den Vätern der Orthodoxie und ist von späteren Zeiten wegen seiner Verdienste um die Dreieinigkeitslehre als „Vater der Väter“ gefeiert worden. Aber so aufrichtig seine Rechtgläubigkeit ist, sie wird von einem spekulativen Zuge mystischer Art getragen und durchwaltet, sie bildet weniger den Kern als das Gerüst seines religiösen Lebens. In seinem Gottesbegriff wird die vollkommene Persönlichkeit durch das absolute Sein weit zurückgedrängt, und das Verlangen nach persönlicher Lebensgemeinschaft hat Mühe, sich gegenüber dem Streben nach völliger Versenkung in die ewige Einheit zu behaupten. Es verschmelzen bisweilen in demselben Begriff die verschiedenen Gedankenreihen, und die neuplatonische Art überwiegt dabei leicht die christliche. Das „Schauen“ Gottes bedeutet für Gregor nicht sowohl in altchristlicher Weise die Nähe von Person zu Person als die mystische Einigung mit dem Grunde des Seins, und der Vatername, auf Gott angewandt, bezeichnet ihm nicht bloß die Innigkeit liebevoller Fürsorge, sondern mehr noch den Ursprung unseres Wesens aus ihm und unsere Zugehörigkeit zu seiner Natur; so ist die Verbindung hier mehr metaphysischer als ethischer Art. Namentlich zeigt den Zusammenhang dieser Gotteslehre mit der philosophischen Spekulation ihr Lieblingsgedanke der Unendlichkeit des höchsten Wesens. Eine solche übersteigt wie alle Grenzen, so auch alle begriffliche Fassung, alle besonderen Eigenschaften werden hier unzulänglich; wohl sucht der Denker eifrig nach Namen zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, aber er überzeugt sich bald vom Versagen aller menschlichen Ausdrucksmittel. So wünscht er sich sehnsüchtig Flügel, um über das Sichtbare und Veränderliche hinaus zu der beharrenden Natur, der unveränderlichen, in sich selbst gegründeten Macht zu gelangen. In diese möchte er sich versenken, durch das Eingehen in den Quell des Lichts selbst lichtartig werden.

Mit solcher Verneinung aller Eigenschaften droht das Göttliche für uns in ein völliges Dunkel zurückzuweichen, unsere Welt aber zu wesenlosem Scheine zu sinken. Jedoch findet das bei Gregor eine Gegenwirkung: eine Verbindung von christlicher Überzeugung mit altgriechischem Schönheitssinn läßt ihn in der Welt einen reichen Gehalt entdecken und zugleich das Bild des Göttlichen lebensvoller gestalten, dessen Herrlichkeit sich in ihr spiegelt.

Die Idee der Schönheit wirkt bei Gregor nicht bloß durch die Vermittlung Plotins, sondern auch direkt von Plato her und daher mit mehr Frische und Anschaulichkeit. Durch die ganze Welt findet er Schönheit ergossen, Ordnung und Harmonie halten alle Mannigfaltigkeit zusammen, überall erscheint ein festes Maß, die rechte Mitte suche auch unser Handeln. Den Kern des Schönen bildet aber das Gute, und die höchste Schönheit ist die Reinheit des Herzens. In unserer vernünftigen Natur tragen wir ein Abbild des göttlichen Wesens; mag die Sünde es stark verdunkelt haben, durch Ablegung des Bösen läßt es sich wiedergewinnen und kann dann in voller Reinheit und Schönheit strahlen, dann den Menschen zum göttlichen Vorbilde weisen. Insofern liegt alle Gotteserkenntnis an dem ethischen Verhalten. „Wer sein Herz von aller Schlechtigkeit und aller Aufregung reinigt, der sieht in der eigenen Schönheit das Abbild der göttlichen Natur.“ „So wird selig, wer reines Herzens ist, da er, auf die eigene Reinheit blickend, in dem Abbild das Urbild sieht.“ Die weltüberlegene Hoheit Gottes können wir nicht erfassen, sondern das Maß der Gotteserkenntnis ist in uns: „Reinheit und Seelenruhe (*ἀπάθεια*) und Fernhaltung alles Bösen, das ist die Gottheit. Ist nun jenes in dir, so ist Gott gänzlich in dir.“

Wenn aber solches Innewohnen des Göttlichen unserer Wirklichkeit einen höheren Wert und unserem Leben einen anschaulicheren Inhalt verleiht, so strebt die Bewegung immer über das nächste Dasein hinaus; mit allem ihrem Vermögen erzeugt die Welt nur eine Sehnsucht nach höheren Lebensformen, nun und nimmer darf sie selbst uns fesseln. So erhält das Leben den Charakter aufstrebender, alles überfliegender Sehnsucht. „Wir sollen nicht anstaunen die Schönheit des Himmelsgewölbes noch die Strahlen des Lichtes noch irgend etwas anderes von dem sichtbaren Schönen, sondern uns durch die an allem diesem erblickte Schönheit zum Verlangen der Schönheit führen lassen, deren Ehre die Himmel verkünden.“

Demnach bleibt die tiefste Neigung des Mannes darauf gerichtet, den Befund unserer Welt herabzusetzen und dem Menschen alle Lust daran auszutreiben. Es erwächst ein weicher Pessimismus, dessen gefühlsinnige Art oft moderne Wendungen vorausnimmt. Lebhaft schildert Gregor die mannigfachen Leiden und Schäden des Lebens, die Fülle von Haß und Übermut, von Schmerz und Friedlosigkeit, die Gewalt der Leidenschaften, deren ganze Kette von einem Gliede aus bewegt wird. Die Organe der Seele sind hier nicht geübt, beim Schönen Echtes und Unechtes zu unterscheiden. Alle besonderen Leiden und Schäden verblassen aber vor dem Gedanken der Nichtigkeit und Hinfälligkeit des ganzen irdischen Daseins. Überall waltet hier Unbestand und Vergänglichkeit. Die Blumen blühen jeden Frühling wieder auf, der Mensch hat aber nur die eine Jugend und welkt dann dem Winter des Alters entgegen. Verschieden sind die äußeren Geschicke des Lebens, und die Menge preist manchen glücklich, aber der tieferen Betrachtung verschwinden alle Unterschiede, am höchsten Ziel gemessen übertrifft kein Lebenslauf den anderen. Denn schließlich ist alles hier nichtig; wer könnte glücklich sein, wo alles so rasch dahinfließt und die Gräber unserer Eltern uns vor Augen liegen? Mag es Menschen geben, die solches Leid nicht fühlen und in sinnlichen Lüsten schwelgen: ihre tierische Stumpfheit macht sie im Grunde elender noch als die anderen, denn das Unglück nicht zu fühlen, das ist das größte Unglück. Wenn Jesus die Leidtragenden selig pries, so wollte er damit nicht den Schmerz als Schmerz verherrlichen, sondern die Erkenntnis des Guten, die aus dem Schmerz hervorbricht, ohne die er nicht möglich wäre.

Alle Weichheit und Zartheit des Gefühls kann dabei die Tatsache nicht verdecken, daß der Denker mehr spekulativ als ethisch gerichtet ist. Nicht die Sehnsucht nach mehr Liebe oder mehr Gerechtigkeit, sondern die nach mehr Wesenhaftigkeit und Ewigkeit treibt Gregor über die nächste Welt hinaus zu Gott. Das macht den Bruch besonders schroff. Denn enthält nur die unsichtbare Ordnung ein echtes Wesen, so sinkt alles übrige zu bloßem Schein; als einen solchen gilt es alles Sinnliche abzustreifen und alles aufzugeben, was in dies nichtige Leben verstrickt. Zu dem, was der wahrhaft Fromme hinter sich lassen muß, gehört auch „die Beschäftigung mit den Wissenschaften und Künsten und was in Sitten und Gesetzen geschätzt wird"; diesem Gedankengange — sonst urteilt Gregor milder — gilt die Ehe als der Anfang und die Wurzel des Eifers

um unnütze Dinge. Wer als ein guter Steuermann seinen Lauf nach Gestirnen richten will, die nie untergehen, der lasse sein Dasein zwischen Leben und Tod in der Mitte schweben, er widme nie seine ganze Kraft dem Leben.

Solcher Ablösung von der Welt entspricht eine Versenkung in die Innerlichkeit des Gemütes. Hier fühlt Gregor sich des Zusammenhanges mit Gott unmittelbar gewiß, von hier aus strömt eine Seele auch in die Welt und Natur. Er tritt in ein seelisches Wechselleben mit der Natur, wie die frühere Zeit es kaum kennt, er vergißt ihre Beziehung zum Menschen und empfindet ihre Größe besonders im stillen Rauschen des Waldes und in der Abgeschiedenheit vom menschlichen Kreise. Daher nimmt er samt seinem Bruder Basilius in der geschichtlichen Entwicklung des Naturgefühls einen bedeutenden Platz ein, wie das neuerdings namentlich A. Biese dargelegt hat.

So bildet die Lebensanschauung Gregors den reinsten philosophischen Ausdruck der Zurückziehung des christlichen Lebens von der Welt, die nach dem äußeren Siege des Christentums mehr und mehr um sich griff.

Immer weniger hatte das Christentum das anfängliche Ideal behaupten können, inmitten einer schlechten Welt eine Zufluchtsstätte frommer Gesinnung und sittlichen Lebens zu bilden; der Zustrom größerer, ungeläuterter Massen hatte immer mehr Abschwächungen erzwungen. Schließlich entschied der äußere Sieg mit der Überflutung durch jene Massen den inneren Niedergang. Sollten ernstere, um ein ewiges Leben besorgte Gemüter nicht verzweifeln, so galt es, besondere Hilfen zu finden. Orient und Okzident gingen hier auseinander; dieser suchte die Hilfe vornehmlich bei einer Erhebung der Kirche, als einer objektiven Ordnung, über alle Schäden der Individuen, jener in der Zurückziehung der Individuen zu einem einsamen, Gott allein mit ganzer Seele in mystischer Hingebung dienenden Leben. Wie mächtig ein solches Leben die Zeitgenossen anzog, hat Gregor wohlgefällig geschildert; wie aber jene Versenkung in die Unendlichkeit des Gemütes unter Verwebung griechischer und christlicher Art eine wunderbare Weichheit und Zartheit des Empfindens erzeugte, das zeigt niemand deutlicher als er selbst, der Philosoph der mystischen Sehnsucht.

c. Die Gestaltung einer kirchlichen Lebensordnung.

Von früher Zeit her hat das Christentum einen starken Zug zur Ausbildung einer sichtbaren und organisierten Kirche, einer Kirche, die das Individuum einer als heilig erachteten Autorität unterwirft, heilige Menschen und heilige Werke über das gemeinsame Leben hinaushebt, einen glanzvollen Kultus hervorbringt und namentlich durch das Mysterium der Sakramente die Seelen der Gläubigen beherrscht. Mehr und mehr ist dies, was zu Beginn noch minder entwickelt und nur eine Seite neben anderen war, zur beherrschenden Hauptsache geworden. Späteren Zeiten mochte solche Wandlung als ein Abfall von der Grundidee der Religion des Geistes und der Wahrheit erscheinen. Wer aber zugleich die Ansprüche der Seele auf Glück, die Besonderheit jener Zeitlage, die eigentümliche Art und Forderung des Christentums erwägt, der wird nicht nur die geschichtliche Notwendigkeit jener Wendung begreifen, er wird sie auch nicht für einen bloßen Abfall erachten. Der Gedanke der Kirche, eines eigentümlichen, von der Religion beherrschten Lebenskreises, entspringt dem innersten Wesen des Christentums. Als Verkündigung des nahen Reiches Gottes, als frohe Botschaft von einer neuen Welt, war es an die Menschheit gekommen. Die baldigen Zukunftshoffnungen erfüllten sich nicht, für eine längere Zeit hatte es sich in dieser Welt einzurichten, und es müßte dabei auch mit einem unvermeidlichen Sinken der anfänglichen Spannung rechnen. Wollte es sich nicht der Welt ergeben und damit sich selbst verlieren, so mußte es ihr gegenüber einen eigentümlichen Lebenskreis entwickeln, so mußte es diesem Lebenskreis seine Ideale und Hoffnungen anvertrauen. Die dem Christentum wesentliche Überzeugung von der Eröffnung einer neuen Welt, der Bildung eines neuen Lebens und Wesens aus dem Verhältnis zu Gott und zwar für alle Menschen, sie wird auf dem Boden der Geschichte durch die Kirche vertreten. Diese allgemeine Idee deckt freilich nicht die nähere Gestaltung, mit jener wäre mehr Freiheit, mehr Selbsttätigkeit, mehr Innerlichkeit vereinbar gewesen. Aber es waren die besonderen Verhältnisse der Zeit, welche die Bewegung in die entgegengesetzte Richtung trieben. Ein kleines Häuflein Menschen hat sich einer übermächtigen Welt zu erwehren, es will dabei mehr als bloße Duldung, es erklärt sich für den Kern der ganzen Welt, es fühlt sich zur Herrschaft berufen. Wird dies Häuflein dabei nicht

vor allem bei sich selbst zusammenhalten und aller drohenden Spaltung eine überlegene Autorität entgegensetzen müssen, und wird das Greifbare und Sichtbare der Ordnung hier nicht um so mehr Raum gewinnen, je mehr der begeisterte Aufschwung der ersten Anfänge nachläßt? Vor allem in der Überwindung drohender Spaltungen hat die Kirche ihre Einheit gefunden und zugleich das Christentum vor einer Auflösung in bloße Sekten bewahrt. Auch der wachsende Einfluß lateinischer Art hat zur weiteren Ausbildung der Organisation und zur Verstärkung der sinnlichen Elemente im religiösen Leben gewirkt. Jener Art ist die spätgriechische Verflüchtigung des Sinnlichen fremd, ihr bedeutet es einen wesentlichen und unentbehrlichen Bestandteil der Wirklichkeit. Mit solcher Schätzung geht Hand in Hand ein hervorragendes Organisationsvermögen, ein großes Geschick in der Behandlung praktischer Fragen. Dagegen ist der spekulative Sinn nur schwach entwickelt, und es fehlt namentlich die Idee eines inneren Zwanges der Wahrheit, wie sie aus der altgriechischen Denkart auch der christlichen Welt zufließt, die Selbständigkeit der Individuen steigert, einer straffen Zusammenfassung der Kräfte widersteht.

Endlich muß bei der Würdigung jener Entwicklung auch die Gesamtlage jener Zeit über das Christentum hinaus gegenwärtig sein. Das religiöse Verlangen, das seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts alles Leben und Streben unwiderstehlich fortreißt, verleugnet bei allem Bestehen auf Glück nicht den Charakter einer müden und matten Zeit. Man will nicht Tätigkeit, sondern Ruhe, nicht Verantwortung, sondern Entlastung, nicht die Gefahr der Freiheit, sondern die Sicherheit der Unterwerfung, nicht ein klares Durchschauen, sondern den Zauber des Geheimnisvollen und Unbegreiflichen, nicht eine reingeistige Verehrung Gottes, sondern eine möglichst eindrucksvolle, durch sinnliche Pracht überwältigende Vergegenwärtigung einer höheren Welt. Auch die Einflüsse des Orients haben nach dieser Richtung gewirkt. In einer so gestimmten Zeit konnte nur eine Entwicklung, wie sie tatsächlich erfolgt ist, das Christentum zum Siege führen. Aber darin eine zeitgeschichtliche Notwendigkeit erkennen, heißt nicht das bleibende Recht dieser Gestaltung anerkennen; „was der christlichen Religion damals den Sieg gegeben hat, verbürgt nicht die Dauer des Sieges in der Geschichte“ (Harnack).

So ist die sichtbare Kirche zu immer mehr Macht und Autori-

tät gelangt, so hat sie immer mehr die sittliche Pflicht in eine gebotene Leistung verwandelt und die Menschen zu völliger Unterwerfung und willigem Gehorsam erzogen. Je weniger die Individuen bei sich selbst genügen, desto mehr wächst die Kirche ihnen gegenüber zu unantastbarer Hoheit, desto mehr überträgt sich auf sie die Idee der Heiligkeit, desto mehr muß sie mit eigentümlichen Gnadenmitteln der Unvollkommenheit jener Hilfe bringen. In Wahrheit sind eben die Denker, welche die Kirchenidee mit besonderem Eifer verfechten, voller Klagen über die Unzulänglichkeit der Individuen, über die Schwäche ihres Glaubens und die Lauheit ihrer Liebe. Mit dem Anwachsen solcher Strömung dünkt die Kirche immer mehr eine göttliche Ordnung, nicht eine menschliche Einrichtung; die ihr gezollte Ehre scheint Gott selbst erwiesen, ihre Kränkung ihm zugefügt. Nur durch sie, die Mutter der Christen, gibt es einen Weg zum göttlichen Vater: „niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat" (Cyprian). Der Einzelne schuldet ihr Gehorsam und Ehrfurcht, alle Abweichung von ihr erscheint als ein böswilliges Verschmähen, ein dünkelhafter Eigensinn. Das stempelt Schisma und Härese zum schlimmsten aller Frevel, dessen Folgen nicht einmal das Martyrium aufhebt. Denn alles andere Vergehen trifft Einzelne, dieses aber die ganze Gemeinde.

Der Erhöhung der Kirche entsprach die Absonderung eines Priesterstandes. Die Priester, vornehmlich die Bischöfe, werden zu berufenen Vermittlern zwischen Gott und der Gemeinde, zu Spendern der göttlichen Gnade. Namentlich erhöht die wachsende Macht der Opferidee ihre Stellung. Der Opferidee konnte sich von früh an das Christentum nicht entziehen, doch überwog zunächst der Widerspruch gegen das heidnische Opfer. Eine ethisch gestimmte Religion sah das rechte Opfer in der Darbringung des eigenen Herzens. „Unschuld und Gerechtigkeit zu pflegen, sich alles Betruges zu enthalten, Menschen der Gefahr zu entreißen, das sind unsere Opfer, das ist Gott heilig. Bei uns gilt einer um so frommer, je gerechter er ist." So Minucius Felix, der besonders lebhaft die Richtung auf die schlichte Moral, den Verzicht auf alle eigentümlich religiösen Leistungen als einen Vorzug des Christentums preist. Auch noch Lactanz meint: „Das ist der wahre Kultus, in dem der Geist des Verehrenden sich Gott selbst als unbeflecktes Opfer darbringt." Aber längst hatte inzwischen die Opferidee sich mehr

ins Magische gestaltet. Je schwerer die Furcht vor der richtenden und strafenden Gottheit die Gemüter bedrückte, je mehr man zugleich die eigene Ohnmacht fühlte, desto stürmischer erhob sich das Verlangen nach wunderbarer Hilfe und Sühne, sowie nach greifbaren Zeichen solcher Hilfe. Hier tritt nun „das sündentilgende Werk Christi in den Vordergrund. Nicht sowohl die Inkarnation — diese ist Voraussetzung — als der Tod Christi wird als das *punktum saliens* betrachtet, und er wird bereits nach allen denkbaren Richtungen hin als Opfertod, als Versöhnung, als Erkaufung, als stellvertretende Leistung des Kreuzestodes behandelt" (Harnack). Zur Erhöhung des Priestertums wirkte diese Wendung namentlich, seit von Cyprian her sich die Vorstellung verbreitete, der Priester wiederhole in der Darbringung das Opfer Christi. So flossen das Bedürfnis nach Autorität und das nach Magie in eins zusammen, der „Priester Gottes" wird damit weit über die Gemeinde hinausgehoben und mit übermenschlicher Heiligkeit bekleidet.

Nach derselben Richtung wirkt die Ausbildung einer doppelten Moral, die, schon den Anfängen des Christentums keineswegs fremd, nach und nach eine feste Ordnung annimmt. Sie gestattet es, das Ideal der Askese, das der Zeit unentbehrlich war, in das Christentum aufzunehmen, ohne mit der allgemeinen Lebensordnung zu brechen. Aber die Befestigung des Unterschiedes steigerte zugleich die kirchliche Macht. Wird die gemeinsame Verpflichtung überschritten, so entsteht ein überschüssiges Verdienst, das dem Mangel der anderen abhelfen kann. So denkt man zunächst von den Märtyrern, den Blutzeugen des Glaubens, und zwar um so mehr, weil die Mehrzahl der Gemeinde ihnen nicht auf den Dornenpfad folgte; so denkt man weiter auch von denen, die durch strenge Enthaltung von weltlichen Gütern und Genüssen Gott ein Opfer darbringen, wie durch Fasten, Armut, Ehelosigkeit. Solchen verdienstlichen Werken wird die Kraft beigemessen, Sünden zu tilgen, jene leichteren wenigstens, die nach stoischem Vorgange als verzeihliche Fehltritte (*peccata venialia*) von den Todsünden deutlich geschieden werden. In dem allen eine Schätzung der Leistung als Leistung, eine Abstufung des Wertes nach der Größe des Werkes; zugleich die Aufgabe, Schuld und Verdienst genau gegeneinander abzuwägen. Es erwächst ein System von Kompensationen, die Moral erhält mehr und mehr den Charakter einer rechtlichen Ordnung. Die Verwalter dieser Ordnung aber sind die Priester. Der Gedanke

des allgemeinen Priestertums wird durch solche Entwicklung nicht aufgehoben, aber für das praktische Leben und die unmittelbare Empfindung weit zurückgedrängt.

Zur richtigen Würdigung dieser Entwicklung ist stets gegenwärtig zu halten, daß das Christentum nicht allein aus sich selbst seine Formen fand, sondern daß es sich dem Einfluß der umgebenden Welt um so weniger entziehen konnte, je größere Kreise es an sich zog. In weitem Umfange dürfte hier das Wort Cumonts zutreffen: „Der neue Glaube hat die Offenbarung, welche er brachte, in die geheiligten Formen der vorhandenen Kulte gegossen." Immerhin bedrohte das Eindringen magischer Elemente und das Zurückweichen reiner Innerlichkeit vor äußerer Leistung das Christentum mit starkem Sinken. Wohl fehlte es nicht an Gegenwirkung. Es blieb die Ablehnung der Naturvergötterung, die christliche Moral bewahrte ihre Kraft und ihr Opfervermögen, der Gedanke an das baldige Ende der Dinge mit dem Weltgericht hielt die Gemüter in Spannung und Aufregung, der Kampf gegen die erst seit der Mitte des dritten Jahrhunderts ihre volle Macht wider das Christentum einsetzende heidnische Welt schützte es sicher vor träger Verflachung. Auch die Schmälerung der individuellen Freiheit wurde nicht als ein starrer Druck empfunden, solange es gegen jenen übermächtigen Gegner zusammenzustehen galt, und solange nur der eigene Wille die Individuen bei der Kirche festhielt. Das mußte sich aber ändern mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, alles Bedenkliche jener Wendung zu einer sichtbaren Ordnung voll magischer Elemente kam nun schrankenlos zur Wirkung. Dem Ausbau der Organisation, dem Glanz der Riten, der Emsigkeit der Leistungen entsprach kein genügendes Innenleben, keine geistige Tiefe. Die schlichte Moral leidet Schaden zugunsten der Religion, die Religion selbst aber wird tief in die Zwecke und Leidenschaften, auch in die sinnlichen Vorstellungen des bloßen Menschen hineingezogen. Das Christentum war in Gefahr, bei äußerem Siege geistig zurückzugehen; wenn irgendwo in seiner Geschichte, so bedurfte es jetzt eines gewaltigen und ursprünglichen Geistes, der ganz mit seiner Zeit lebte und ihre Bedürfnisse vollauf teilte, der zugleich aber die Zeit über ihren Durchschnitt hinaushob und ihr an ewiger Wahrheit erschloß, was von ihr aus erreichbar war. Ein solcher Mann erschien in Augustin. Er hat durch erschütternde innere Kämpfe hindurch und mit unermüdlicher Lebensarbeit dem reli-

giösen Verlangen eine seelische Tiefe und dem kirchlichen System einen geistigen Inhalt gegeben. Er führt auch die altchristliche Lebensanschauung auf ihre philosophische Höhe.

2. Augustin.

a. Die Gesamtart.

Augustin (354—430) ist der einzige große Philosoph auf dem eigenen Boden des Christentums. Alle Wirkungen der Vergangenheit und alle Anregungen seiner eigenen Zeit ergreift er, um Neues und Größeres aus ihnen zu machen; lateinischem Boden angehörig, empfängt er starke Einflüsse griechischer und orientalischer Art; Altchristlichem und Neuplatonischem gibt er eine neue Mischung, die dem Christlichen seine Eigentümlichkeit besser wahrt, und deren Ergebnis, so angreifbar es sein mag, alle weitere Geschichte des Christentums beherrscht. Die Gedankenentwicklung ist hier in hervorragender Weise Ausdruck der Persönlichkeit, ja unmittelbares persönliches Leben. Alle Arbeit dient der Aufgabe, das eigene Sein zu entfalten und zu genießen; in aller Verzweigung des Strebens bleibt das Hauptziel das Wohlbefinden des ganzen Wesens. Glück, Seligkeit, das ist es, worauf ausschließlich das Sinnen und Verlangen dieses gewaltigen Mannes geht, Glück nicht in der kleinen Art der älteren lateinischen Väter, sondern als Vollbefriedigung des Wesens, als Belebung aller Kräfte, als Beseligung bis zum Grunde der Seele. Daher kann dieses Streben alles andere an sich ziehen und die geistige Arbeit nicht nur begleiten, sondern vollauf durchdringen. Ein solches Glück darf nicht bloße Hoffnung bleiben, es muß zu lebendiger Gegenwart und zu vollem Besitze werden. Denn „wer bloß in der Hoffnung glücklich ist, der ist noch nicht glücklich; erwartet er doch erst in Geduld das Glück, das er noch nicht besitzt.“ Daß wir aber glücklich werden können und werden müssen, das gilt dem Denker als ausgemacht; diese Überzeugung bedarf für ihn keiner Begründung und duldet keinen Zweifel, vielmehr bildet sie die stärkste Waffe gegen allen Zweifel. Dies Glücksverlangen überwindet allen Widerstand und schmilzt auch das Feindlichste zusammen; es flößt aller Arbeit Leben, Liebe, Leidenschaft ein und erfüllt sie mit stärksten Affekten. Das religiöse Streben hat hier nichts von müder und entsagender Stimmung,

es wird vielmehr von einem starken Lebenswillen getragen; auch das Erkennen wächst zu einer Selbstbehauptung und Wesenserhöhung. Diese Verflechtung einer titanischen, von verzehrendem Glücksdurst erfüllten Subjektivität mit unbegrenzter Weite der Geistesarbeit, sie bildet zugleich die Größe und die Gefahr Augustins.

Wie damit alle Lebensgestaltung der Besonderheit dieser Natur folgen muß, so wird sie namentlich dadurch bestimmt, daß in jener schroffe Gegensätze zusammenstoßen und dem Denken keine Ruhe gönnen.

Einmal ein Drang, alle Fülle des Seins in Eins zu fassen, das Leben in sich selbst zu verankern, sich mit dem ganzen Wesen der Seligkeit unmittelbar zu versichern; hier ein Überfliegen aller Begriffe und Formen, ein Leben und Weben in reinem Gefühl. Zugleich aber das Verlangen, die Weite des Alls zu überschauen und mit Gedankenarbeit zu durchleuchten, auch das Innere deutlich herauszustellen und alles Beginnen voll zu rechtfertigen; damit eine Entfernung vom nächsten Eindruck, ein weitschichtiger Gedankenbau, eine wissenschaftliche Darlegung der Grundüberzeugungen. Aus beidem zusammen eine hochstrebende religiöse Spekulation, welche Fühlen und Denken, unmittelbares und vermitteltes Leben unzertrennlich miteinander verschlingt. — Mit diesem Gegensatz durchkreuzt sich vielfach ein anderer. Einerseits ein rastloses Streben nach reiner Geistigkeit, eine Verwandlung der Dinge ins Gedankenhafte, die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit eines weltüberlegenen Innenlebens; andererseits eine glühende Sinnlichkeit, ein Bestehen auf handfesten Daten, sicherem Berühren und Halten, lustvollem Kosten und Genießen der Dinge; beides zusammenschießend in einer grandiosen Phantasie, die auch dunklen Tiefen greifbare Gestalten abringt. — In demselben Manne sowohl ein unermüdlicher Schaffensdrang und ein freudiger Aufstieg des Lebens als eine Hemmung durch einen moralischen Zwiespalt, das Bewußtsein einer Hilflosigkeit gegenüber der eigenen verwickelten Natur, ein sehnliches Verlangen nach Errettung durch übernatürliche Macht und nach Versetzung aus aller Not in einen Stand von Ruhe und Frieden. Dabei fällt stark ins Gewicht, daß Augustins Sinnlichkeit nicht naiver, sondern raffinierter Art ist, daß sie alles Streben zu erniedrigen droht. — Endlich zeigt Augustin auch darin eine Doppelnatur, daß er zugleich er-

lebt, tief und wahrhaftig erlebt, und über das Erlebnis kühl zu reflektieren vermag wie über fremde Dinge.

Alle diese Richtungen werden nicht einem umfassenden Ganzen eingefügt und hier innerlich ausgeglichen, sondern jede einzelne entwickelt sich weithin ungestört, bis erst schließlich irgendwelche Berührung und Verbindung erfolgt. So verbleibt es bei schroffen Kontrasten, einem sprunghaften Verfahren, einem Hin- und Herwirken und vielfachen Sichdurchkreuzen der Gegensätze. Das ergibt harte Widersprüche nicht nur in kleinen, sondern auch in großen Dingen, eine starke Unruhe, in der es blitzartig durcheinander schießt, aber es ergibt auch eine unablässige Spannung und Schwingung des Lebens, ein stets frisches Einsetzen des Schaffens, den lebendigsten Fluß der Gedanken. Wenn solches Durcheinander widersprechender Elemente das Gedankengewebe oft arg verwickelt, so hindert es keineswegs eine reiche Entfaltung ursprünglicher Gefühle, ein Hervorbrechen reiner Naturtöne schlichtestmenschlicher Art. Namentlich erlangt das religiöse Gemütsleben eine kindliche Einfalt und eine feurige Sprache des Herzens, wie nur seltene Höhepunkte der Literatur sie zeigen.

Solches Durcheinanderwirken von Gegensätzen erschwert nicht nur das Verständnis der Lehren Augustins, sondern auch eine gerechte Würdigung seines Wesens. Augustin kann, bei seiner Reizbarkeit vom jeweiligen Eindruck fortgerissen, lange ausschließlich eine Richtung verfolgen und alles andere darüber vergessen; so prägt er schroffe, fanatische Sätze, die ganz sein eigen sind, die aber nicht das Ganze seiner Überzeugung bedeuten; er kann in diesem Zuge verwerfen und verdammen, was er in jenem liebt und verehrt. Der kirchliche Christ in ihm redet bisweilen von der Kultur wie ein engherziger Sektenmensch, aber es behandelt auch wohl der weltumspannende, wesenergründende Denker die kirchliche Ordnung mit ihrer Autorität und ihrem Glauben von oben herab wie eine Sache bloßer Zweckdienlichkeit, wie eine Einrichtung zugunsten des großen Haufens und der menschlichen Schwäche. So läßt sich der eine Augustin gegen den anderen setzen und die Ehrlichkeit des ganzen Menschen bezweifeln. Ein Teil dieser Widersprüche mag bei Beachtung der inneren Entwicklung des Mannes verschwinden, die ihn von einer universalen und philosophischen Behandlung der Dinge mehr und mehr zu einer positiven und kirchlichen trieb; die schwersten Gegensätze aber überdauern allen

Wandel, in ein System ist Augustin nicht zu zwängen. Aber wir brauchen nur zum lebendigen Ganzen seiner Persönlichkeit vorzudringen, um ein Band aller Mannigfaltigkeit und ein Verständnis aller Widersprüche zu finden. Diese Persönlichkeit läßt sich nun einmal nicht in den Rahmen formaler Logik spannen; die Widersprüche des Wesens aber müssen sich auch in die Arbeit erstrecken. Nun und nimmer hätte Augustin wirken können, was er gewirkt hat, hätte nicht hinter der Rhetorik des Ausdrucks eine Wahrhaftigkeit des Wesens gestanden. So schon bleibt bei ihm des Unerquicklichen manches zu überwinden. In der merkwürdigen Mischung der Elemente, welche in dieser Natur zusammenrinnen, sind Edelsinn und Gerechtigkeit nicht stark genug vertreten, um nicht wilder Leidenschaft bisweilen ganz zu erliegen. Besonders aber fehlt Augustin die Reinheit und Vornehmheit eines Plato, auch im höchsten Aufschwung stößt er nicht alles Niedere ab, die letzten Tiefen kann er nicht bewegen ohne auch trüben Schlamm aufzuwühlen. Das setzt aller Anerkennung des Mannes eine Schranke. Aber so viel sich gegen ihn einwenden läßt, alle seine Lebensäußerungen zeigen, in ihre Wurzel verfolgt, ein echtmenschliches, vollbegreifliches Streben, einen ganzen und gewaltigen Menschen, dessen Seele nichts Menschliches fremd ist. Und wenn unter den Heiligen der Kirche kaum einer so wenig heilig, so sehr leidenschaftlicher Mensch mit allen Fehlern und Schwächen war wie Augustin, so liegt in solcher Menschlichkeit wohl auch eine gewisse Versöhnung, sicherlich aber das Geheimnis seiner Macht über die Gemüter.

b. Die Seele des Lebensprozesses.

Den Ausgangspunkt wie einen bleibenden Grundzug der Lebensanschauung Augustins bildet eine tiefe Unzufriedenheit mit unserer Welt, hauptsächlich mit der Lage des Menschen. Kaum hat jemand die Leiden des menschlichen Daseins aus bewegterem Herzen und mit grelleren Farben geschildert als Augustin. Die Not des Einzelnen, wie die Mißstände der Gesellschaft, die Spaltungen und Kriege der Völker, die Irrungen im Recht, die Verflechtung in alle Sorgen der Freunde, die Fülle der Versuchungen, das stete Schweben des Menschen zwischen Furcht und Hoffnung, die peinliche Unsicherheit seiner Lage, sie kommen hier zu beredtester Darlegung; dem durchgehenden Elend geben dabei die traurigen

Zustände jener sinkenden Zeit eine individuelle Färbung. Das Mittel der Philosophen, gegen das Leid sich innerlich abzustumpfen und das Gefühl des Schmerzes tapfer niederzukämpfen, erscheint Augustin, wenn überhaupt als wirksam, so als sittlich unstatthaft; jene Abstumpfung würde leicht eine Gefühllosigkeit, eine Verhärtung des Wesens, ein Erlöschen der Liebe bewirken. Auch umfängt uns das Böse keineswegs bloß von außen her, es wohnt in unserem eigenen Innern, es ist in Sinnenlust und Hochmut die treibende Kraft unseres Handelns; an guten Vorsätzen fehlt es nicht, wohl aber an Kraft der Ausführung. Dazu die intellektuelle Schwäche des Menschen, sein Versenktsein in Zweifel, sein Unvermögen zur Wahrheit. In solchen Nöten und Widerständen droht eine völlige Verzweiflung, ein Abwerfen der Bürde des Lebens könnte der beste Ausweg dünken.

In Wahrheit benimmt sich der Mensch ganz anders. Inmitten alles Leides behauptet sich zähe das Leben, erscheint ein eifriger Drang nach Selbsterhaltung, ein unbedingtes Leben-Wollen (*esse se velle*). Selbst das elendeste Dasein wird der Vernichtung vorgezogen, wie ein wertvolles Gut umklammert der zum Tode verurteilte Verbrecher das ihm geschenkte elende Leben. Ein ähnlicher Lebensdrang geht durch die ganze Natur: von den riesigen Drachen bis zu den kleinsten Würmern wehrt alles sich seines Lebens und widersteht mit ganzer Kraft der Vernichtung. Wäre eine so allgemeine Tatsache zu erklären, wenn die Welt des Leides und Bösen die ganze Wirklichkeit wäre, und nicht das im ersten Anblick so trübe Sein eine tiefere und bessere Wurzel hätte?

Diese Wahrnehmungen sind für Augustin nur Bekräftigungen seines eigenen Verhaltens. Ihn selbst erdrückt alles Leid und Elend nicht, vielmehr weiß und fühlt er sich ihm, je mehr es sich anhäuft, desto sicherer im Kern des Wesens überlegen; gerade das Elend der nächsten Wirklichkeit erweckt in ihm die felsenfeste Überzeugung, daß diese Welt unmöglich die ganze Welt sein kann. Hinter dem eingeschüchterten physischen Lebenstriebe erhebt sich mit Übergewalt ein metaphysischer Lebensdrang und verwehrt dem Menschen zwingend einen Verzicht auf Erhaltung und Seligkeit.

Eine solche Wendung mit ihrer Neubefestigung des Lebens verlangt aber einen anderen Grund und andere Zusammenhänge als die der natürlichen Welt: nur in einem weltüberlegenen, vollkommenen Sein, nur in Gott kann das neue Leben wurzeln. Die

Wirklichkeit dieses göttlichen Seins gilt Augustin als das Erste und Allergewisseste, als die Grundwahrheit, die uns allererst des eigenen Seins versichert; so gewiß wir überhaupt etwas sind, so gewiß sind wir in Gott gegründet und werden von göttlichem Leben getragen.

Doch fehlt es solcher Überzeugung auch nicht an philosophischer Ausführung; diese bewegt sich von farblosen Umrissen zu anschaulicher Gestalt, indem sie eine Stufenfolge von Sein, Geist, Persönlichkeit durchläuft. Zunächst heißt es, daß jenes von Hemmung und Leid erfüllte Sein als ein Reich unablässiger Veränderung gar kein wahres Sein bedeutet; ein wahres, echtes, wirkliches Sein — diese Häufung hat Augustin selbst — ist nur eine schlechthin unwandelbare Natur, nur ein Wesen, das, vom Fluß der Zeit unberührt, stets bleibt, was es ist. Nur das ewige Leben ist wahrhaftiges Leben. Das wesenhafte Sein aber ist nichts anderes als Gott; wie aus ihm alles echte Leben stammt, so weist es auf ihn zurück.

Sodann hat alle Wirklichkeit als tiefsten Grund ein geistiges Sein. Die einfache Selbstbesinnung zeigt uns als den gewissesten Punkt gegenüber aller Unsicherheit unsere eigene Seele. Denn mögen wir an allem zweifeln, der Zweifel selbst erweist die Wirklichkeit des Denkens und damit der Seele. Unser Innenleben kann, als das Erste und Unmittelbarste, keine bloße Einbildung sein. Daß wir sind, zugleich wissen, daß wir sind, und unser Sein und Wissen lieben, das ist durchaus unbestreitbar, während das Dasein einer Körperwelt sich nicht streng beweisen läßt. Die seelische Innerlichkeit aber führt Augustin zur Idee einer reinen Geistigkeit; der Träger dieser ist wiederum Gott, das Urbild des Menschenwesens.

Mit solcher Forderung reiner Geistigkeit und wesenhafter Ewigkeit bleibt Augustin, so eigentümlich seine Beweisführung ist, noch im Gedankenkreise des Platonismus. Er durchbricht aber diesen Kreis und eröffnet neue Bahnen, indem das Verlangen nach mehr Kraft und Selbstleben ihn den Kern der Seele nicht mehr im Erkennen, sondern im Wollen suchen heißt. Wie ihm das Seelenleben von Grund aus vornehmlich als Streben nach Wohlsein und Selbstbehauptung gilt, so bildet seine Vollendung der Wille als dasjenige, worin sich das Leben zur Einheit zusammenfaßt und zur vollen Tätigkeit erhebt. Ja es heißt, daß alle Wesen nichts anderes als Wille sind (*nihil aliud quam voluntates*); „der Wille ist das übergreifende Prinzip aller Geistestätigkeit" (Heinzelmann). Diese

Überzeugung hat über Augustin im Lauf seines Lebens immer größere Macht erlangt und ihn immer weiter vom antiken Intellektualismus entfernt.

Da er aber der griechischen Denkweise darin treu bleibt, den Mikrokosmos als ein Abbild des Makrokosmos zu verstehen, so gilt jener Vorrang des Willens ihm zugleich für das göttliche Wesen. Die Dreieinigkeit, nach seiner Fassung das eigene innere Leben der Gottheit, nicht eine bloße Ordnung ihrer Offenbarung, erscheint als ein Kreislauf von Sein (Kraft), Erkennen (Weisheit) und Wollen (Liebe). Das Leben, das im Erkennen auseinandertrat, faßt sich im Wollen zur Einheit zusammen und bekräftigt zugleich sich selbst. Dies Urbild des Wesens erscheint nach Augustin abbildlich in jedem Sein, besonders aber in der menschlichen Seele.

So vollzieht der Gottesbegriff Augustins eine Verbindung, ja Verschmelzung spekulativer und religiöser, platonischer und christlicher Elemente. Das reine und wesenhafte Sein wird zugleich das Ideal persönlichen Lebens, „das als allmächtige Liebe auf den Willen wirkende Gute“ (Harnack). Einmal ist Gott nicht ein besonderes, neben anderen Dingen befindliches Wesen, sondern der Inbegriff des wahren Seins, außer dem es keine Wirklichkeit gibt; sich von ihm trennen, das heißt dem Nichts verfallen, sich ihm verbinden, vom Schein zum Wesen kommen. Andererseits ist er das Ideal der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte, die allem menschlichen Stande unermeßlich überlegene Persönlichkeit vollkommener Art. Im Zusammentreffen beider Gedankenkreise wird jeder fortgebildet: die Begriffe vom reinen Sein werden beseelt und erwärmt, das Persönliche aber entwächst der menschlichen Daseinsform, wie denn Augustin einen unablässigen Kampf gegen die „Anthropomorphiten“ führt, die dem höchsten Wesen menschliche Gestalten und Affekte leihen.

Verbindet sich demnach in der Gottesidee das echte Sein mit dem höchsten Gut und findet sich nur in Gott ein wahrhaftiges und ewiges Leben, so liegt für uns alles an der Verbindung mit diesem höchsten Wesen, so eröffnet sich nur damit eine Rettung, echtes Glück und ewige Selbsterhaltung. Aus tiefster Überzeugung heißt es daher: „Wenn ich dich, meinen Gott, suche, so suche ich das selige Leben. Ich will dich suchen, damit meine Seele lebe.“

Der zwiefachen Wurzel des Gottesbegriffes entspricht ein zwiefacher Weg des Suchens. Einmal folgt Augustin der neuplato-

nischen Spekulation: das reine Schauen hebe den Menschen in die überweltliche Wesenheit, die „Ekstase" vernichte alle Selbstsucht! Der Mensch will hier von Gott nichts anderes als Gott selbst, das höchste Wesen ist ihm reiner Selbstzweck, kein bloßes Mittel zum Glück. Allerdings wahrt Augustin auch im Anschluß an die Mystik seine Eigenart. Mit dem Schauen verbindet sich ihm aufs engste die Liebe, der Affekt wird nicht sowohl unterdrückt als veredelt, ein warmes Gefühlsleben strömt in die Mystik ein und verleiht auch dem Ausdruck eine ungekannte Innigkeit. Niemand mehr als Augustin hat der christlichen Mystik einen unterscheidenden Charakter aufgeprägt.

Eigentümlicher und kräftiger aber ist eine andere Art des Verhältnisses zu Gott, die Augustin entwickelt: es ist die unmittelbare Beziehung der menschlichen Persönlichkeit auf die absolute, ein sittlich-religiöser Wechselverkehr mit Gott. Auch hier bleibt die Welt mit ihrer bunten Mannigfaltigkeit draußen, und es ringt die ganze Seele nach einem Gewinnen ewiger Liebe, aber hier entsteht ein weit reicherer Inhalt als in der Mystik, und hier gilt es kein Aufgeben, sondern ein Bekräftigen des geläuterten, ja erneuerten Menschenwesens. Der Seelenstand des Individuums, das moralische Befinden des Menschen, wird zum Hauptproblem des Lebens und zum Kerne alles Geschehens; indem das Menschenwesen mit Gott wie ein Ich mit einem Du verkehrt, wird sein Tun unermeßlich erhöht; es entsteht eine Geschichte der Seele, und diese Geschichte drängt alles übrige, auch die merkwürdigsten und erschütterndsten Ereignisse, in die Außenseite des Daseins. Die Religion wirkt hier in kräftigster Weise dahin, das innere Erlebnis selbständig und an sich wertvoll zu machen, das Seelenleben unerschütterlich in sich selbst zu verankern. Es kann aber der religiöse Prozeß namentlich deshalb so viel bewegen und schaffen, weil er in sich selbst einen schroffen Gegensatz trägt. Denn nunmehr entfaltet sich mit voller Klarheit jene innere Dialektik des christlichen Lebens: das Gegeneinanderwirken weitester Entfernung von Gott und engster Annäherung an ihn. Zwischen Gott und dem Menschen, dem Vollkommenen und dem Gefallenen, dem Heiligen und dem Sündigen eröffnet sich hier eine unermeßliche Kluft, die Folge der Schuld; aber zugleich wird sie durch eine freie Tat der göttlichen Liebe aufgehoben, und im innersten Wesen eine völlige Einigung von Göttlichem und Menschlichem gewonnen. Dabei beharren schwere Kämpfe

und Stürme, aber über ihnen kann ein seliger Friede schweben und durch die Bekenntnisse Augustins der Grundton klingen: „Du hast uns zu dir hin geschaffen, und unser Herz ist ruhelos, bis es ruhet in dir.“

Die hier begonnene Bewegung pflanzt sich fort in einer reichen Literatur — denken wir nur an Thomas von Kempen —, sie belebt sich neu durch die Reformation, sie bedeutet über das religiöse Gebiet hinaus einen Wendepunkt für die selbständige Entwicklung eines Innenlebens, einen wichtigen Schritt zur Heraufführung einer neuen Welt.

c. Die religiöse Gestaltung der geistigen Welt.

Jene Aufdeckung einer fortlaufenden Bewegung in der eigenen Seele des Menschen bildet Augustins unvergleichliche und unbestreitbare Größe. Indem er den Quell aller Wahrheit und Liebe sowohl über alle menschliche Kleinheit weit hinausrückt als ihn in allernächster Nähe und unmittelbarer Wirkung hält, indem er den Menschen zugleich erniedrigt und erhöht, hat er einen aller Besonderheit der Bekenntnisse überlegenen Typus religiösen, ja allgemeinmenschlichen Gemütslebens ausgebildet. Aber so gewiß hier Augustin im tiefsten Grunde des Lebens eine klassische Größe erreicht, die nähere Entwicklung gerät unter den Einfluß der müden und welken Umgeburg und zugleich in gefährliche Bahnen. Da Augustin stärker im Schärfen als im Überwinden des Gegensatzes ist, so beläßt er das religiöse Leben zu sehr in jenseitiger Ferne, statt es zum übrigen Leben zurückzuführen und dieses durchdringen zu lassen. Die gigantische Kraft, welche dieser Mann in alles Unternehmen legt, erzeugt eine bedenkliche Neigung, Göttliches und Menschliches, Gnade und eigenes Wirken einander schroff entgegenzusetzen und den Gewinn der einen Seite der anderen zum Verlust zu rechnen. Möglichst gering vom Menschen zu denken, ihm alle Selbständigkeit, alle eigene Kraft zum Guten, alle und jede Freiheit abzusprechen, das dünkt das Kennzeichen echter Frömmigkeit. Dürfen wir uns wundern, daß solche Gedankenrichtung Augustin zur krassesten Ausmalung der Schlechtigkeit, der völligen Nichtswürdigkeit des Menschen trieb? Das mindert nicht sein Verdienst, die Widersprüche des menschlichen Standes, sein Versagen gegenüber den hohen Zielen, die Schranken

aller bloßen Natur, die Unentbehrlichkeit freier Gnade tief erfaßt und packend geschildert zu haben. Aber da er unter den Einflüssen jener trüben Zeit beim Gegensatze verblieb, statt die Umwälzung zu Ende zu führen, den neuen Menschen zu voller Kraft zu erheben und in der Freiheit selbst die höchste Gnade zu finden, so trägt seine Religion und Frömmigkeit einen überwiegend passiven Charakter, so ist sie nicht genügend zur Männlichkeit und Freudigkeit vorgedrungen, so unterliegt sie weithin der Gefahr einer ungesunden Selbstquälerei, einer kritiklosen Devotion, auch eines vielfachen Eindringens sinnlicher Elemente in das Geistesleben.

Solche Gefahren reichen über den unmittelbaren Seelenstand hinaus in die Gestaltung des gemeinsamen Lebens, auch hier gibt die Riesenkraft des Mannes seinen Irrungen eine verhängnisvolle Macht. Das ist eine besondere Größe Augustins, mit der Religion alles Schaffen zu durchdringen und im Ganzen des Geisteslebens nichts zu dulden, was sie nicht geweiht und veredelt hat; so hat er zuerst auf dem Boden des Christentums ein umfassendes religiöses Kultursystem entworfen und dadurch nach allen Richtungen hin beseelend und vertiefend gewirkt. Aber zugleich hat jenes Beharren des Göttlichen in jenseitiger Ferne dies Streben mit vielfacher Gefahr und Irrung behaftet. Die Breite der Dinge, die Ausdehnung der Kulturarbeit bleibt hier unergriffen, ja ein Verweilen dabei scheint der Hauptsache Abbruch zu tun. So entsteht ein glühendes Verlangen nach der allesbeherrschenden Einheit, alles Starre gerät in Fluß, alles Denken und Handeln hebt sich stürmisch empor (*sursum corda*!). Aber die Einheit duldet als eine jenseitige nicht das Mindeste neben sich, sie droht alles Mannigfaltige zu verschlingen, aller Beschäftigung damit, aller gegenständlichen Arbeit ihren Wert zu rauben; so wird das Leben stark verkümmert und verengt, das Wogen und Wallen der glücksdurstigen Subjektivität findet kein genügendes Gegengewicht. In dieser Weise abgelöst und entgegengesetzt, droht die Religion in einen Utilitarismus umzuschlagen, der nur das zum „Seelenheil" Nützliche schätzt und damit zum Mittelpunkt wieder denselben Menschen macht, über dessen Kleinheit Augustin sonst so eifrig hinausstrebt. Alle diese Gefahren begleiten sein Streben in die Hauptrichtungen des Guten, Wahren und Schönen hinein.

Beim Guten, d. h. dem Sittlichguten, wird die Ablösung von

aller bloßen Natur besonders gründlich vollzogen. In nichts anderem besteht die Sittlichkeit als in der vollen und freien Hingebung an Gott; alle guten Handlungen, besonders die Werke der Barmherzigkeit — hier das Hauptstück der praktischen Sittlichkeit —, erscheinen als ein Gott geweihtes Opfer; nur was wegen der Gemeinschaft mit Gott geschieht, ist wahrhaft gut und ein „wahres" Opfer. Nicht der hat die rechte Liebe, der sich, seine Angehörigen, sein Vaterland um ihrer selbst willen liebt, sondern lediglich der, welcher sie Gottes wegen und von Gott aus liebt, wer in ihnen vor aller Besonderheit Gott liebt; denn er allein liebt an ihnen, was gut und wesenhaft ist. „Aus derselben Liebe lieben wir Gott und den Nächsten, aber Gott um seiner selbst, uns aber und den Nächsten um Gottes willen."

Wie aber Gott das alleinige Ziel bedeutet, so kommt auch von ihm allein die Kraft zum Guten, nur er kann echte Liebe entzünden, von ihm haben wir empfangen, was wir an rechter Gesinnung besitzen, denn was unser Verdienst genannt wird, das ist in Wahrheit seine Gabe (*merita nostra dona ejus*). Das Streben, das sittliche Leben ganz und gar in der ewigen Liebe zu begründen, stempelt alles Selbstvertrauen des Menschen, alles Handeln aus eigener Kraft, auch wo es nichts Böses will, zu etwas Verfehltem, Schlechtem, ja Lasterhaftem. „Was nicht aus dem Glauben entspringt, das ist Sünde." Nur eitle Selbstüberhebung kann aus eigenem Vermögen leisten wollen, was allein bei göttlicher Macht und Gnade steht; ja dieses Selbstvertrauen der Geschöpfe bildet die tiefste Wurzel des Bösen. Damit die schärfste Unterscheidung eines Wirkens aus natürlichen Trieben und Neigungen und eines in höherer Kraft begründeten und eine Selbstverneinung enthaltenden Handelns, die volle Austreibung des naturhaften Charakters der Moral, den die antike Welt nie ganz überwunden hat. Ein Hauptgedanke des Christentums erhält damit eine deutliche Fassung wie feste Begründung.

Aber wenn Augustins religiöse Gestaltung der Moral diese von der bloßen Natur befreit, so erzeugt nicht geringe Gefahren die völlige und unmittelbare Unterordnung unter eine Religion, welche Göttliches und Menschliches schroff voneinander scheidet. Das Handeln zur Welt und zum Menschen kann dabei keinen eigenen Wert behaupten. Wenn in allem nur Gott zu lieben ist, wenn wir am Menschen nicht den Menschen, nicht Vater und Mutter, nicht den Freund und

Volksgenossen, sondern allein das Göttliche zu lieben haben, so liegt die Wendung nahe, alle Beziehung zum niederen Bereiche abzubrechen und das Göttliche nicht erst durch jene Vermittlung hindurch, sondern unmittelbar bei sich selbst aufzusuchen. Eine völlige Gleichgültigkeit gegen unsere Umgebung, eine Abstumpfung aller verwandtschaftlichen und humanen Gefühle könnte damit als der rechte Gottesdienst, als die höchste Form jenes Opfers erscheinen. Das hat Augustin persönlich nicht gewollt, und so hat er — das zeigt schon das Verhältnis zu seiner Mutter und zu seinen Freunden — auch nicht gehandelt, aber die Konsequenz seiner Gedanken treibt zu einer Abwendung vom sittlichen Wirken, einer Entzweiung des Gottesdienstes und der Menschenliebe. Und an solcher Entzweiung hat es der Lauf der Zeiten nicht fehlen lassen.

Auch die Neigung, dem Menschen alles moralische Verdienst abzusprechen, hat in der Fassung Augustins nicht geringe Gefahren; namentlich droht sie alles eigene Beginnen zu unterdrücken, die Entscheidung aus dem Menschen hinauszuverlegen, das Gute nicht sowohl durch ihn als an ihm geschehen zu lassen. Ist aber das moralische Leben des Menschen bloß Wunder und Gnade, wird es ihm ohne alles eigene Zutun durch höhere Macht eingeflößt, so droht eine starke Materialisierung des Lebens; eine solche erscheint schon bei Augustin selbst, namentlich in seiner Lehre von den Sakramenten, sie steigert sich im mittelalterlichen Christentum. Auch an dieser Stelle hat Augustin die Gegensätze nicht überwunden, die sein einbohrendes Grübeln und sein glutvolles Empfinden eröffnete. Daß er sie aber eröffnete und damit auch in der Gedankenarbeit die Moral aller bloßen Natur entwand, das bleibt sein großes Verdienst.

Ähnliche Überzeugungen zeigt seine Behandlung des Wahrheitsproblems. Seinem stürmischen Verlangen nach vollem Besitz und Genuß genügt nicht das bloße Streben nach Wahrheit, nicht eine bloße Annäherung, etwa ein Erfassen der Wahrscheinlichkeit. Wer kann etwas wahrscheinlich finden ohne eine Kenntnis der Wahrheit? Wenn jemand deinen Bruder deinem Vater ähnlich findet, ohne deinen Vater zu kennen, so wird sein Benehmen dir töricht scheinen. Vornehmlich bei den Grundfragen des Lebens gibt es ohne ein volles Besitzen der Wahrheit, ohne ein sicheres Haben und Halten keine Ruhe und keinen Frieden. Aber einer derartigen Sicherheit bedarf nur, was zum Heile unentbehrlich ist, nicht alles,

was in den Gesichtskreis des Menschen kommt. Nirgends mehr als an dieser Stelle erscheint bei Augustin ein Utilitarismus religiöser Art. Ihn beschäftigt nicht sowohl die Welt, als das Wirken Gottes in der Welt und vornehmlich an uns selbst; Gott und die Seele, das sind die einzigen Gegenstände, deren Erkenntnis uns not tut, alles Wissen wird moralisch-religiöses Wissen oder vielmehr moralisch-religiöse Überzeugung, williger Glaube des ganzen Menschen. Statt über die Geheimnisse des Himmels und der Erde, den Lauf der Gestirne und den Bau der Tiere zu grübeln, lasse der Christ sich genügen, die Güte Gottes als die Ursache aller himmlischen und irdischen, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge demütig zu verehren. Eine nähere Beschäftigung mit der Fülle der Welt, namentlich der Natur, erregt hier schwere Bedenken. Sie erscheint als überflüssig, weil sie unser Glück nicht erhöht, als unstatthaft, weil sie die zu wichtigeren Dingen nötige Zeit verbraucht, als gefährlich für die Überzeugung, weil die Richtung der Gedanken auf die Welt leicht nur das Körperliche für wirklich halten läßt, als schädlich für das moralische Verhalten, weil sie den Menschen leicht zu stolzer Selbstüberhebung verleitet. So heißt es unser Nichtwissen willig zu ertragen und die Begier nach Erforschung überflüssiger Dinge, das eitle Erkenntnisverlangen, kräftig zu unterdrücken. „Des Menschen Weisheit ist Frömmigkeit."

Solche der Wissenschaft feindliche Stimmung hat Augustin im Lauf seines Lebens immer mehr eingenommen und ihn in einer späten Selbstschau die frühere Hochschätzung der „liberalen Disziplinen" wie die nichtchristlicher Philosophen ausdrücklich zurücknehmen lassen. In Wahrheit hat über Augustin, diesen „Kulturmenschen ersten Ranges" (Reuter), der Wissensdrang stets eine große Macht behauptet. Nicht nur will er eine „christliche Philosophie, welche allein die wahre Philosophie ist", eine wissenschaftliche Durchleuchtung der religiösen Überzeugungen, auch das weltliche Wissen hat ihn immer wieder angezogen. Freilich erliegt er dabei oft den Einflüssen seiner erregten Subjektivität und verfällt in kritikloser Denkweise bisweilen selbst dem Fabelhaften, auch er teilt das damalige Sinken der Kultur. Aber nicht nur gibt er einzelnen Gebieten reiche Anregungen, er entwirft auch ein großes Weltbild spekulativer und künstlerischer Art. Hier wie überhaupt waren die Kulturgüter, welche sein Bewußtsein schroff verwarf, ihm tatsächlich zu Fleisch und Blut geworden und lagen seiner

Arbeit zugrunde. Jenseit seiner Persönlichkeit aber wirkte der wissensfeindliche Zug, namentlich die Scheu vor dem Wissen als einer kecken Überhebung des Menschen.

Auch das Schöne wird als Glied eines religiösen Lebenssystems eigentümlich gestaltet. Bei ihm gilt es ein Erfassen der Größe und Herrlichkeit Gottes in seinen Werken, in dem Gesamtwerk des Weltalls. Der sinnliche Reiz der Dinge weicht damit zurück, ebenso die Befassung mit der Besonderheit des Gegenstandes. Die Hauptsache wird das Aufsteigen von der Mannigfaltigkeit zur allesbeherrschenden Einheit, von der sichtbaren Erscheinung zum unsichtbaren Grunde, von den vergänglichen Dingen zur unvergänglichen Wesenheit. Die griechische Freude an der Schönheit des Alls leuchtet dabei noch einmal auf: Maß, Gestalt, Ordnung (*modus, specis, ordo*) beherrschen und durchdringen alles Sein, das geistige nicht minder als das sinnliche; je mehr etwas an ihnen teil hat, desto höher steht es, und es gibt nichts Geordnetes, das nicht auch schön ist. Daß überall feste Verhältnisse walten, und daß alle Mannigfaltigkeit des Lebens und Seins zu einer Harmonie des Alls zusammengeht, das ist ein Hauptpunkt der augustinischen Überzeugung; selbst die moralische Welt werden wir unter den Einfluß dieser künstlerischen Anschauung geraten und sich als ein Kunstwerk darstellen sehen. Auch für Augustin bildet die Idee des Schönen eine Vermittlung zwischen der reinen Innerlichkeit und der sinnlichen Welt, ihren Einfluß zeigen besonders die ersten philosophischen Schriften nach seinem Übertritt. Aber von der Anschauung des Schönen drängt es ihn immer zum Suchen des letzten Grundes, zur Vergegenwärtigung der ewigen Macht und Güte. Auch hier herrscht der Gedanke des religiösen Nutzens, des Seelenheiles; nur seinetwegen und nach seinem Maße dürfen wir uns mit dem Schönen befassen. So sollen wir nicht „vergeblich und nutzlos", nicht mit „eitler und vergänglicher Neugier" anschauen „die Schönheit des Himmelsgewölbes, die Ordnung der Gestirne, den Glanz des Lichtes, den Wechsel von Tag und Nacht, den monatlichen Umlauf des Mondes, die den vier Elementen entsprechenden Jahreszeiten, die gewaltige Kraft des Samens mit seinem Hervorbringen von Gestalt und festen Verhältnissen", sondern von den vergänglichen Erscheinungen uns zur unvergänglichen Wesenheit erheben.

Demnach haben hier alle Formverhältnisse einen Wert nur als eine Hinleitung zum ordnenden Gedanken Gottes. Auch vergißt,

ja verwirft Augustins Schätzung des Schönen über der Natur, dem Werke Gottes, die Kunst, das Werk des Menschen. In ähnlichem Sinne wie Plato, aber in noch schrofferen Ausdrücken schildert er, wie die Kunst, namentlich die dramatische, den Menschen in widerspruchsvolle Gefühle verwickelt, ihn wunderlicherweise oft aus schmerzlicher Erregung Lust saugen läßt. Ferner hemmt ein starker Widerwille gegen die bloß formale Bildung des späten Altertums eine gebührende Schätzung der Kunst und Literatur. Augustin verspottet die künstliche Aufregung über ferne und fremde Dinge, z. B. die Schicksale einer Dido, wie die übliche literarische Bildung sie forderte; er ereifert sich über Gelehrte, welche in erbittertem Streite über die Aussprache des Wortes Mensch (*homo*) vergessen, was der Mensch dem Menschen schuldet. Aber in aller Kulturfeindlichkeit des Bekenntnisses bleibt Augustin ein großer Künstler der Darstellung, ein Meister des Worts allerersten Ranges; namentlich hat seine Sprache in der Kraft und Weichheit eines durchgehenden Gefühlstons einen musikalischen Klang bezaubernder Art, keinem anderen ward die lateinische Sprache so sehr ein Gefäß in sich selbst vertiefter Innerlichkeit.

So entsteht ein eigentümliches, auch in seiner Verzweigung ganz von der Religion beherrschtes Lebenssystem, die Grundlage der Kultur des Mittelalters. Seine Größe wie seine Gefahren liegen deutlich zutage. Das Leben zieht sich hier auf einen Punkt zurück, wo es vor aller Verwicklung der Weltarbeit geborgen und eines Zusammenhanges mit den ewigen Gründen versichert wird, die Kultur aber verliert dabei allen eigenen Wert. Alles praktische, wissenschaftliche, künstlerische Streben hält den Menschen hier nicht bei sich fest, es treibt über sich selbst hinaus zur Religion, es möchte möglichst rasch den Punkt erreichen, wo die mühevolle Arbeit in eine Anbetung der ewigen Allmacht und Liebe umschlägt. In dieser jenseits der Welt eine sichere Ruhe zu finden und durch nichts in den Bereich des Zweifels und Leides zurückgezogen zu werden, dies Anliegen verschlingt alles übrige Streben. Die elende Lage jener Zeit macht solchen Zug zur Ruhe und Einheit vollauf begreiflich, auch sahen wir, wie Augustin selbst durch starke Klammern an die Kulturarbeit gebunden blieb. Aber der Lauf der Geschichte mußte alles Bedenkliche zur Entfaltung bringen, und es hat dann harte Mühe gekostet, ein Gleichgewicht des Lebens wiederherzustellen.

d. Die Weltgeschichte und das Christentum.

Bisher war es die Religion überhaupt, das innere Verhältnis des Menschen zum vollkommenen Geiste, was wir Augustins Überzeugungen erfüllen sahen, das Eigentümliche des geschichtlichen Christentums blieb zunächst im Hintergrund. Es tritt aber daraus deutlich hervor, sobald die Betrachtung sich zum näheren Befunde der Welt und der Geschichte wendet. Auch hier beschäftigt Augustin im Grunde nur das Verhältnis zu Gott, aber wer die Religion so groß faßt wie er, dem eröffnet sie auch einen eigentümlichen Anblick der Welt. Zunächst verschmelzen dabei christliche und neuplatonische Züge. Deutlich und entschieden wird die Welt nicht als ein notwendiges Ausstrahlen des Urwesens, sondern als ein Werk freien Wollens gefaßt: nicht aus eigenem Bedürfen, sondern aus der Fülle seiner Güte (*ex plenitudine bonitatis*) hat Gott sie geschaffen. Er hat alles selbst geschaffen, nicht, wie die Neuplatoniker meinten, durch untergeordnete Zwischengötter; so gebührt ihm allein Anbetung und Dank. Aber die Welt, die er schafft, ist nicht ein beliebiges und gleichgültiges Etwas, wie es bei den früheren Kirchenvätern scheinen konnte, sondern Gott eröffnet in ihr seine ganze Fülle und Herrlichkeit, er stellt in ihr sein eigenes Wesen dar. So ist sie kein bloßes Nebeneinander einzelner Dinge, sondern ein fester Zusammenhang, ein eng verbundenes Ganzes. Ferner bedeutet dieses sinnliche Dasein nicht das Ganze der Welt, sondern es ruht auf einer unsichtbaren Ordnung, die vor ihm war, und die ihm immer neues Leben zuführt. Auch was in unserem Kreise geschieht, erklärt sich nicht aus dem äußeren Zusammensein der Dinge, sondern nur aus einem Wirken innerer Kräfte; alles ist voller Wunder, am meisten wunderbar ist, was alle Tage geschieht, z. B. das Hervorgehen eines Lebewesens aus seinem Samen, nur hat die Gewohnheit uns dagegen abgestumpft. Das Wunder ist nichts Widernatürliches und Willkürliches, sondern eine tiefere Natur und Gesetzlichkeit; einen Zufall gibt es nicht, nur wir Menschen sprechen von Zufall, wo wir nicht die Ursachen kennen. Auch das Nacheinander des Geschehens ist innerlich verkettet, das Frühere enthält das Spätere, die „Samen der Samen“ lagen in den Anfängen der Welt; wenn erst besondere Stellen und Zeiten jene entwickelt haben, so waren sie nicht mehr als Gelegenheiten, nicht die schaffenden Gründe. So gleicht die Welt einem Riesenbaum, dessen Wurzel

in unsichtbarem Vermögen (*vi potentiaque causali*) alle spätere Bildung enthält; wunderbar wie alles Werden aus dem Samen ist auch der Fortgang des Weltprozesses. Auch dadurch kommt Ordnung in die bunte Fülle, daß Gott, das vollkommene Sein, den geschaffenen Dingen ein in verschiedenen Graden abgestuftes Sein verliehen hat, so daß sie miteinander eine fortlaufende Kette bilden.

So gewinnt die Welt als eine Darstellung des göttlichen Wesens mehr Größe, Zusammenhang und Innerlichkeit. Um so peinlicher berührt die Wahrnehmung des Bösen, das ihre ganze Ausdehnung durchdringt. Von Anfang an war es dem Denker nahe und gegenwärtig, die religiöse Spekulation mit ihrer Zurückführung aller Dinge auf Gott steigert seine Schwere noch weiter. Dabei zeigt das Grübeln über das Böse die ungesunde Art der Sinnlichkeit Augustins in unerquicklicher Weise. Wie den Manichäern, so scheint auch ihm das Böse schon in der Natur zu walten und dem Guten zu widerstreiten. In Ausführung dessen sucht Augustin die Sünde vornehmlich in der geschlechtlichen Sphäre und verficht die Meinung, „daß die Zeugungslust Sünde sei, und daß die Erbsünde sich eben aus der Zeugung als Fortpflanzung einer *natura vitiata* erkläre“ (Harnack). Durch breites Ausspinnen dessen sind die Gedanken der christlichen Gemeinde auf unsaubere Dinge gelenkt und ist die Phantasie der Gläubigen vielfach vergiftet worden. Der Sinnlichkeit vornehmlich Schuld aufbürden, heißt das moralische Problem nicht vertiefen, sondern verflachen.

Aber dies ist nur ein besonderer Zug seiner widerspruchsvollen Natur, und auch hier zerstört alles Bedenkliche der Ausführung nicht die Bedeutung des Grundgedankens. Augustin sieht in dem Bösen nicht bloß zerstreute Vorgänge an den Individuen, sondern eine durchgehende Erscheinung, einen zusammenhängenden Lebensstrom: durch Adams Fall sind alle Geschlechter in die Sünde verwickelt, die ganze Menschheit ist von Gott abgewichen und der Macht des Teufels verfallen. Von einem solchen Gesamtstande der Verderbnis umfangen, ist der Einzelne völlig machtlos; er kann die Sünde nicht vermeiden, da die Erregbarkeit für das Gute erloschen, der Widerstand gegen das Böse geschwächt ist. Auch hilft keine Berufung auf eine Freiheit des Handelns; denn gut handeln kann nur, wer gut ist, gut aber sind wir nicht.

Trotzdem wird die Überzeugung festgehalten, daß die Welt als das Werk des vollkommenen Geistes gut ist, und daß auch das Böse schließlich dem Guten dienen muß. „Wäre nicht das gut,

daß es auch Übel gäbe, so würden sie auf keine Weise von dem allmächtigen Guten zugelassen sein.“ Aber wie den schroffen Widerspruch der religiösen Überzeugung und der unmittelbaren Weltlage lösen, lösen nicht nur für den Glauben, sondern auch für das Denken? Augustin hat hier seine ganze Kraft eingesetzt, alle Richtungen seines Denkens streben hier zu Einem Ziele zusammen.

Den Beginn der Aufklärung bildet die griechische, besonders energisch von den Neuplatonikern verfochtene Überzeugung, daß das Böse keine selbständige Natur, keine eigene Wirklichkeit bildet, sondern daß es einem anderen Sein nur anhängt, daß es nur eine Hemmung und Beraubung des Guten ist: „was schadet, beraubt die Sache, der es schadet, eines Gutes, denn wenn es kein Gut nimmt, so schadet es überhaupt nicht“. Verlieren läßt sich nur, was man besaß, erblinden z. B. kann nur, wer sah; je höher etwas steht und je mehr es besitzt, desto mehr läßt sich ihm nehmen. Diesem Gedankengange wird das Leid selbst ein Zeugnis für die Größe des ursprünglich vorhandenen Guten; wurzelt aber dieses Gute in Gott, so kann es nicht letzthin verloren gehen. Auch bei solcher Wendung findet Augustin in allem und jedem Streben, auch in der schlimmsten Verirrung, ein Verlangen nach Wahrem und Gutem; auf falschen Wegen pflegen wir Glück und Seligkeit zu suchen, aber wir suchen Glück und Seligkeit.

Aber wie kann eine allmächtige Güte irgendwelches Dasein eines minder Guten, irgendwelche Beraubung von Vorzügen dulden? Um das begreiflich zu machen, wird jene metaphysische Überzeugung durch eine ästhetische Betrachtung ergänzt. Nicht von den einzelnen Teilen her, sondern nur als ein Ganzes ist die Welt zu verstehen; wer die Vielheit zerstreut und zerstückelt betrachtet, der entdeckt überall Mängel und Schäden. Namentlich sei die Welt nicht nach dem Wohl und Wehe des Menschen bemessen: „nicht nach unserem Vorteil oder Nachteil, sondern bei sich selbst betrachtet, gibt die Natur ihrem Schöpfer Ehre“. Vom Ganzen aus wird sich rechtfertigen, was für sich fehlerhaft dünkt, wie der Zusammenhang des Gemäldes auch die schwarze Farbe schön machen kann und im musikalischen Kunstwerk alle Disharmonien der Harmonie des Ganzen dienen mögen. Eben in dem Umspannen und Überwinden von Gegensätzen mag höchste Schönheit entstehen.

Demnach gilt es nur auf den Standort des Ganzen zu kommen, diesen aber bietet nicht die Welt, sondern das göttliche Sein.

Namentlich ist es die moralische Seite der Gottesidee, welche den versöhnenden Abschluß bringt, der griechische Unterbau erhält damit eine christliche Spitze. Das Böse der Welt verliert seinen Widersinn als ein unentbehrliches Mittel zur Darstellung der sittlichen Vollkommenheit Gottes. Solche Darstellung muß ein Zwiefaches leisten: es gilt die beiden Hauptseiten der sittlichen Welt, Gerechtigkeit und Liebe, miteinander auszugleichen, dafür aber hat sich einerseits der strenge Ernst der sittlichen Ordnung mit ihrem Gericht, andererseits Gottes Güte und Gnade zu erweisen. Jenes geschieht, indem von den Menschen, die allesamt durch ihre Sünden dem Gericht verfallen sind, der eine Teil, d. h. aber die große Mehrzahl, der verdienten Strafe überlassen bleibt, dieses, indem ein anderer Teil ohne alles eigene Verdienst durch reine Gnade gerettet wird. Denn das fordert der Grundgedanke des ausschließlichen Wirkens Gottes, daß nicht eine unterschiedliche Leistung der Individuen Seligkeit oder Verdammnis bestimme, sondern lediglich und allein das Wohlgefallen, der nicht weiter begründete Wille der göttlichen Allmacht. Der menschlichen Freiheit irgendwelche Mitwirkung zugestehen, heißt Gottes Werk verringern. So wird die Freiheit, die dem ältesten Christentum unentbehrlich dünkte, jetzt der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott geopfert, freilich, wie sich zeigen wird, nur in dieser einen Gedankenrichtung. Alles Gute, so heißt es hier, wirkt nicht der Mensch, sondern Gott: „was von dir geschieht, das wirkt er selbst in dir“.

So verbindet das Ganze der Weltordnung Liebe und Gerechtigkeit, Gnade und Strenge und bildet, von Gott aus angesehen, eine volle Harmonie; ist diese Harmonie nicht ohne einen Abfall erreichbar, so ward dieser mit gutem Grunde zugelassen; „Gott erachtete es für besser, an dem Bösen wohlzutun, als das Böse überhaupt nicht zuzulassen“. Demnach ist die Welt „auch mit den Sündern schön“, selbst das ewige Verderben der Unerlösten dient der Vollkommenheit des Ganzen.

Das ist ein gigantischer Versuch, das Problem des Bösen theozentrisch zu lösen. Er erfolgt unter bewußter Voranstellung der Moral, unter tatsächlichem Vorwalten künstlerischer Gedanken oder, wie es auch heißen könnte, unter künstlerischer Gestaltung der moralischen Welt. Denn künstlerisch ist jene Fassung des Weltprozesses als einer Darstellung des göttlichen Wesens, das Auseinandertreten der Eigenschaften Güte und Gerechtigkeit, das

Streben nach Gleichmaß und Ordnung. Im Grunde zeigt dieser Lösungsversuch mehr platonischen als christlichen Geist.

Ihre Hauptschwierigkeit teilt diese Behandlung der Welt und des Bösen mit der gesamten weltflüchtigen Denkweise jener Zeit. Sie setzt alle Wirklichkeit in Gott und sträubt sich zugleich gegen eine Auflösung der Welt in bloßen Schein, sie behauptet eine Welt außer Gott und sucht zugleich alles Wesenhafte dieser Welt in Gott. So beharren zwei Gedankenreihen unausgeglichen nebeneinander, ja es vermengen sich eine göttliche und eine menschliche, eine ewige und eine zeitliche Ansicht der Dinge. Augustins Lehre hat in ihrer furchtbaren Härte eine riesenhafte Größe, solange sie ganz bei Gott verbleibt und alles menschliche Ergehen als ein bloßes Mittel und Werkzeug behandelt. Aber so völlig läßt sich für uns Kämpfende und zur Entscheidung Berufene die Betrachtung vom Menschen her nicht verdrängen; damit aber wächst die Härte des Bildes bis zur Unerträglichkeit. Gott könnte alle Menschen retten, hat es jedoch, um die verschiedenen Seiten seines Wesens gleichmäßig zu entfalten, nicht getan, sondern die große Mehrzahl in alle Ewigkeit verdammt, ohne daß diese Unseligen irgendwie mehr verschuldet hätten als die zur Seligkeit Auserkorenen. Augustin redet dabei von freier Gnade, wo in Wahrheit despotische Willkür vorliegt; er preist das Geheimnis und hat Mühe, nicht in bare Unvernunft zu verfallen. Schließlich bleibt nur die Berufung auf das Jenseits, das alle Rätsel lösen werde.

Ferner dünkt hier in Rettung oder Verdammung alles durch den ewigen Ratschluß Gottes im voraus bestimmt, „prädestiniert", und der ganze Weltlauf fertig abgeschlossen; der Mensch kann mit allem Tun und Lassen nichts daran ändern, seine Rolle ist ihm aufs genaueste vorgeschrieben. Das müßte allen Antrieb und alle Spannung des Lebens zerstören. Denn den Verdammten kann alle Mühe nichts nützen, den Geretteten alle Verfehlung nichts schaden; es bliebe nur die Qual der Ungewißheit, auf welche Seite man gehöre.

Aber so große Macht diese Gedankenrichtung über Augustin hat und mit so eiserner Energie sie bis zu Ende verfolgt wird, wieder haben wir nur eine Seite des Mannes; sein unmittelbares Empfinden wie seine Stellung im kirchlichen Leben folgt einer anderen Schätzung. Augustin schiebt dabei jene Gedankenreihe gänzlich zurück, versetzt sich unbedenklich in eine zeitliche Betrachtung der Dinge und behandelt die ewige Ordnung als einen

bloßen Hintergrund der weltgeschichtlichen Arbeit. Hier sieht es aus, als sei die Sache auch jetzt noch mitten im Fluß, als könne und müsse die Gnade dem Menschen sich immer von neuem erweisen, als gelte es eben jetzt, aus eigenem Vermögen die große Entscheidung zu treffen. So kommt auch die Freiheit wieder zu Ehren. Nur einer Hilfe und eines Anschlusses scheint der Einzelne zu bedürfen; ausdrücklich heißt es, daß die Barmherzigkeit Gottes nicht genügt, sondern auch der Wille des Menschen erforderlich ist. So gehen die spekulative und die praktische Gestaltung des Lebens in dieser Gedankenwelt weit auseinander.

Der Gegensatz erstreckt sich auch in die Fassung des Christentums. Der reinen Spekulation bedeutet es ein übergeschichtliches Gegenwirken des ewigen Gottes gegen die Auflehnung des Bösen, eine Offenbarung der göttlichen Kräfte in höherer Potenz. Aber die nähere Durchbildung bringt das geschichtliche Christentum mit dem Erlösungswerke und der Persönlichkeit Jesu zur vollen Geltung. Auch hier sieht Augustins Sinn für das Große und Universale im Christentum mehr als eine besondere Erscheinung innerhalb der Zeit; „was jetzt christliche Religion genannt wird, das war auch bei den Alten und fehlte nicht seit Beginn des Menschengeschlechts, bis Christus selbst im Fleisch erschien. Seitdem begann die schon vorhandene wahre Religion die christliche zu heißen.“ Aber zugleich erklärt er das Eingehen des Göttlichen in die Geschichte zu sichtbarer Gegenwart als die eigentümliche Größe des Christentums; dadurch kann es dem ganzen Menschengeschlecht zur Rettung verhelfen, während der Einfluß der Philosophie, die nur ein zeitloses Wirken der Weltvernunft kennt, sich auf einige wenige beschränkt. Christus ist gesandt, um die Welt von der Welt zu befreien. Durch sein Leiden und Überwinden ist die im Sündenfall begründete Macht des Bösen über uns gebrochen, die Urkunde vernichtet, die gegen uns zeugte, der Mensch wieder fähig gemacht sich Gott zu nähern.

Solche Überzeugungen können bei Augustin sich weit und breit entfalten ohne ein Eingehen auf das Eigentümliche der Persönlichkeit und des Lebens Jesu. Aber wo immer seine innerste Seele sich voll und frei ausspricht, da erscheint ein tiefer Eindruck dieser Persönlichkeit. Groß an ihr ist besonders die Demut in der Hoheit, sowie die Umkehrung der natürlichen Schätzung der Dinge; „keine Vorstellung ist bei ihm im Hinblick auf Christus stärker ausgeprägt,

als daß Christus das geadelt hat, wovor uns schauerte (Schmach, Schmerzen, Leid, Tod), und das entwertet hat, wonach wir begehrten (nämlich Recht zu bekommen, angesehen zu sein, zu genießen)" (Harnack).

Zugleich entsteht eine Philosophie der Geschichte mit dem Christentum als Mittelpunkt. Die Menschheit durchläuft dieselben Lebensalter wie das Individuum; der Höhe männlicher Kraft entspricht das Erscheinen Christi, seitdem begann das Greisenalter. Denn wohl eröffnet Christus ein Reich unverwelklicher Jugend, aber diese Jugend gehört in eine andere Ordnung der Dinge als in die irdische. So bildet nicht diese den Hauptplatz der Arbeit, und es entsteht kein Drang, hier möglichst viel zu erreichen und die ganze Weite unserer Wirklichkeit vernunftgemäß zu gestalten, sondern es wird alle äußere Lage gleichgültig gegenüber dem inneren Befinden sowie den Gütern des Jenseits. Dieser weltflüchtige Zug hemmt hier, wie überhaupt im alten Christentum, alles Streben nach wesentlicher Umwandlung der sozialen Verhältnisse, es kann z. B. die Sklaverei ruhig bestehen bleiben, obwohl sie eine Folge des Sündenfalls ist und vor Gott Herren und Sklaven gleichwertig sind. Denn „der Gute ist frei, auch wenn er dient, der Böse Sklav, auch wenn er herrscht".

Wie Augustin seine Kraft nicht für irdische Dinge einsetzt, so kann auch seine Gesinnung sich nicht liebevoll in dies Leben versenken, nicht hier sich zu Hause fühlen. Wohl erscheinen einzelne Ansätze, dies Dasein durch eine unmittelbare Gegenwart des Göttlichen zu erhöhen und die Welt nicht durch die Flucht, sondern durch eine innere Wandlung zu überwinden. Augustin erklärt es für verkehrt, den Ausdruck „Welt" immer in schlechtem Sinne zu nehmen, er kann es gelegentlich größer finden, die irdischen Dinge zu besitzen ohne ihnen anzuhangen, als ihnen völlig zu entsagen. Bisweilen scheinen die Gebote nur deshalb gegeben, weil die Menschen, wie sie einmal sind, nicht zu jener inneren Beherrschung gelangen. Der Fromme ist auch in diesem Leben der Prüfung nicht elend, kann er sich doch stets aus der Sphäre des Leides zurückziehen auf ein Leben mit Gott, auf eine Gemeinschaft göttlicher Liebe, die seiner innersten Seele Frieden und Freude sichert.

Jedoch gestattet das tiefe Gefühl für die Schwere von Leid, von Irrung und Schuld, die starke Empfindung der Ungewißheit und Unfertigkeit unseres Daseins hienieden keine volle Befriedigung,

das wahre und vollendete Glück bleibt dem Jenseits vorbehalten. Dort allein ist Ruhe und seliges Schauen, hier dagegen nur Mühe und Hoffnung; dieses Leben ist eine bloße Vorbereitung, eine Wanderschaft in der Fremde, eine Stätte der Versuchung, ja im Vergleich mit jenem Leben ein Tod. So hat das irdische Dasein einen Wert nur durch den Ausblick auf das kommende Leben. Denn es dient der Erziehung für dieses und hat in allen Mühen und Schmerzen die Gewißheit einer besseren Zukunft. Ja, wenn der Gedanke dahin voraneilt, so mag alles jetzige Dunkel nur als ein dünner Schleier erscheinen, der baldigst fallen wird; der Herrlichkeit jenes Lebens gegenüber verblassen alle Leiden dieser Welt zu bloßem Schatten und Traum. Wir sind nur gleichsam traurig, denn unsere Traurigkeit vergeht wie der Schlaf, und am Morgen werden herrschen die Guten. Über die Unsterblichkeit aber besteht hier, wo der Kern des Lebens so ganz aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare, aus der Zeit in die Ewigkeit, vom Menschen in Gott verlegt ist, nicht der mindeste Zweifel; wer von ganzem Herzen Gott liebt, ist in solcher Liebe der eigenen Unvergänglichkeit durchaus gewiß. Denn „er weiß, daß für sich selbst nicht vergeht, was für Gott nicht vergeht. Gott aber ist der Herr der Lebendigen und der Toten".

Der Gedanke an das Schicksal im Jenseits, und zwar nicht bloß das eigene, sondern auch das der Angehörigen, wird aber ein starker Antrieb zu eifriger Arbeit im Diesseits. Namentlich wirkt dahin die Lehre vom Fegefeuer, einem Mittelstande zwischen Seligkeit und Verdammnis, samt der Überzeugung, daß Fürbitten und Werke der Lebenden die Leiden des Fegefeuers zu mildern vermögen. Die Ausbildung solcher Lehre zeigt Augustin als genauesten Kenner des menschlichen Herzens und dessen, was darüber Macht hat; wenige haben so geschickt wie er Religionspsychologie praktisch erwiesen.

Solche Richtung auf das Jenseits stempelt alle Freude an den Gütern des Diesseits zu einem Unrecht. Der Besitz dieser Güter gilt hier als eine Hemmung des sittlichen Lebens und der vollen Hingebung an Gott. Nun erhebt sich in voller Stärke das Lebensideal der Askese, das Privateigentum erscheint als eine Hauptquelle des Elends der Welt; wer den Besitz völlig aufgibt, übertrifft den, der nur die Liebe zu ihm aufgibt. Die Ehelosigkeit wird ein höherer Stand als die Ehe, selbst ein bei allgemeiner Ehelosigkeit unvermeid-

liches Aussterben des Menschengeschlechts würde der Denker mit Freude begrüßen. So gehören schließlich die Liebe wie die Hoffnung gänzlich dem Jenseits.

e. Die Kirche.

Bis jetzt eröffneten sich bei Augustin zwei Gedankenkreise: der allgemeinreligiöse und der christliche; außer ihnen gibt es aber noch ein drittes Reich, das sein Streben anzieht und oft ausschließlich zu beherrschen scheint: das kirchliche Leben, die sichtbare, mit festen Ordnungen ausgestattete religiöse Gemeinschaft. Was immer sich den Lateinern an Verstärkung der kirchlichen Macht und Autorität entwickelt hatte, das willig aufzunehmen und kräftig weiterzuführen trieben Augustin vornehmlich zwei Gründe: die Nützlichkeit für die Menge und die Unentbehrlichkeit für sein eigenes schwankendes Gemüt. Den Erwägungen der Zweckmäßigkeit geben namentlich frühere Schriften einen unumwundenen Ausdruck. Mit den anderen Kirchenvätern erblickt Augustin einen Hauptvorzug des Christentums darin, nicht bloß einigen wenigen, sondern der ganzen Menschheit Rettung zu bringen. Besteht zugleich ein tiefes Mißtrauen gegen das Vermögen der Individuen, und erhält sich auch die antike Vorstellung von einer bleibenden Spaltung der Menschheit in eine einsichtige Minderzahl und eine geistig beschränkte Mehrzahl, so sind Autorität und Glaube unentbehrlich; mag der Höherstehende ihrer nicht für sich selbst bedürfen, auch er hat sich zu unterwerfen, damit nicht der Gebrauch seiner Freiheit den Glauben der Menge erschüttere; „wenn sie nicht sich selbst schaden, so werden sie durch ihr Beispiel den übrigen schaden". Hier erscheint die Kirche als eine Anstalt zur Erziehung und Disziplinierung der Menge; der Glaube, d. h. die Unterwerfung unter die Kirchenlehre, wird wegen seiner Sicherheit, ja Bequemlichkeit empfohlen! Weit stärker aber als solche Nützlichkeitsgründe treibt Augustin seine eigene ruhelose und von Gegensätzen zerrissene Natur zum Suchen eines festen, allem Zweifel entzogenen Haltes. Offenbar schützt aller Hochflug der Spekulation ihn nicht vor peinigenden Zweifeln, bei aller geistigen Kraft ist er eine Thomasnatur, die fühlen und greifen will, was sie vollauf anerkennen soll, die der Wirklichkeit der geistigen Größen nicht traut, wenn nicht eine sinnliche Verkörperung sie deutlich vor Augen rückt. Daher klammert er sich mit ganzer Seele an

die Kirche als eine unentbehrliche Stütze und bekennt von sich selbst: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche bewöge“.

Solcher Gedankenrichtung wird zum Zentralbegriff des geistigen und religiösen Lebens die Kirche, die Gemeinschaft des neuen Lebens, die Gnadenanstalt, in der allein die göttliche Liebe und mit ihr ein neues Leben dem Menschen — vornehmlich durch die Sakramente — zuströmt. Hier allein ist das Heil zu erreichen, hier allein werden Sünden vergeben, hier allein entfaltet sich sittliches Leben. Für den Einzelnen gibt es danach keine Rettung ohne eine völlige Unterwerfung unter die Lehre und das Leben der Kirche. „Ohne ein kräftiges Regiment der Autorität kann die wahre Religion nicht bestehen.“

Es ist zunächst die Kirche als sichtbare Ordnung, als feste Anstalt, der Augustin Verehrung zollt. Aber er könnte eine so hohe Schätzung vor seiner eigenen Natur nicht rechtfertigen, zöge nicht das Sichtbare unsichtbare Kräfte an sich, und würde es nicht bei aller Selbständigkeit zugleich ein Glied weiterer Zusammenhänge. Dies aber wird es in der Tat, das Zeitliche und Sinnliche erhält, ohne seine Art aufzugeben, zugleich die Eigenschaften der höheren Ordnung und schöpft daraus einen tieferen Gehalt, eine gewaltigere Kraft, eine unsagbare Weihe; hierher mündet alles ein, was dort gewonnen wurde, Sichtbares und Unsichtbares verschmelzen in ein einziges Lebensganzes. Der Kreis der Kirche scheint hier den der Religion und den des christlichen Lebens gänzlich an sich zu ziehen und in sich zu fassen; wurde aber an die Religion aller Geistesgehalt des Lebens gebunden, so gibt es schlechterdings nichts Gutes außerhalb der Kirche: ohne die katholische Kirche kein Christentum, ohne Christentum keine Religion, ohne Religion keine geistige Selbsterhaltung des Menschen. Danach entscheidet das Verhalten zur Kirche letzthin über des Menschen Wert und Seligkeit.

Dies Zusammenrinnen des Sinnlichen und des Geistigen, des Zeitlichen und des Ewigen ist nicht bei Augustin mit Einem Schlage erfolgt, vielmehr drängte dahin die gesamte Bewegung der älteren Christenheit. Aber die Sache wird jetzt ins Große gehoben und gewinnt damit erst ihre volle Kraft, Augustin aber ist mit solcher Erhöhung der Begründer des Katholizismus in ausgeprägterem Sinne geworden.

Die Bedeutung jener Verschmelzung wie ihre geschichtliche Notwendigkeit ist nicht zu bestreiten. Sie gibt dem Leben einen festen Halt und dem Handeln ein greifbares Ziel, sie hält durch Eine Aufgabe alle Kräfte zusammen. Indem die sichtbaren Ordnungen unsichtbare Kräfte für sich gewinnen, das Zeitliche direkt das Ewige mitteilt, nicht als ein bloßes Symbol, sondern als ihm untrennbar verbunden, ungeschieden mit ihm verfließend, wächst ins Unendliche die Spannung dessen, was bei uns und von uns geschieht. Der Mensch weiß sich hier in göttlichen Zusammenhängen sicher geborgen, und von seinem eigenen Handeln geht nichts verloren. Die Grundidee des Christentums von der Einigung des sonst getrennten Göttlichen und Menschlichen, dem Eingehen des Ewigen in die Zeit, hat hier eine Durchführung gefunden, die gewiß sehr angreifbar, aber zugleich höchst wirksam ist und dabei der geschichtlichen Lage entsprach. Denn wie hätte das Christentum zur Zeit der Völkerwanderung und der Bildung neuer Nationen anders wirken und sich durchsetzen können als in dieser Form? Nichts unterscheidet Augustin mehr von Plotin und auch von den griechischen Kirchenlehrern als solches Hervortreten der religiösen Gemeinschaft mit ihrer Geschichte, solches Selbständigwerden einer zeitlichen Ansicht und Ordnung der Dinge.

Aber die Größe und Stärke enthält zugleich schwerste Verwicklungen. Jene Verschmelzung des Ewigen und Unsichtbaren mit einer geschichtlichen Gestaltung ergibt die Gefahr sowohl einer Festlegung und Verengung als einer Veräußerlichung, die Gefahr einer Bindung ewiger Wahrheiten an zeitliche Formen und innerer Aufgaben an äußere Leistungen. Eine schroffe Ausschließlichkeit und ein leidenschaftlicher Fanatismus werden unvermeidlich, wenn alle Verbindung mit dem Gottesreiche, ja mit dem Geistesleben verliert, wer nicht diese sichtbare Gemeinschaft teilt und ihren Forderungen genügt. Dazu erhebt sich die Frage, ob Augustin jene Einheit der Welten nicht mehr gefordert als erwiesen hat, ob die Begriffe nicht mehr ineinandergeschoben als sachlich geeinigt sind. In Wahrheit haben alle Hauptbegriffe bei ihm einen Doppelsinn. Das Christentum ist bald die ewige, alle Zeit erfüllende Offenbarung Gottes, bald diese besondere und begrenzte geschichtliche Ordnung; die Kirche bald die unsichtbare Gemeinschaft der von Gott Erwählten, bald diese sichtbare Verbindung mit einem menschlichen Oberhaupt; der Glaube bald die willige Hingebung der ganzen

Seele an die göttliche Wahrheit, bald ein bloßes Annehmen der Kirchenlehre ohne eigene Prüfung; das Wunder bald die Erweisung übernatürlicher Kräfte in allem Geschehen, bald eine seltene Durchbrechung des regelmäßigen Naturlaufs, der als eine Gewohnheit des göttlichen Handelns erscheint. Solchen Doppelsinn zu deutlichem Bewußtsein bringen, heißt einen Grundpfeiler des augustinischen Systems und der mittelalterlichen Ordnung als ungesichert erkennen.

Wenn aber Augustin alles Geistesleben der menschlichen Gemeinschaft an die Kirche bindet, so hat er zugleich alle Kraft aufgeboten, dem kirchlichen Leben einen reichen Inhalt zu geben. Eine mystische Grundanschauung, eine warme Teilnahme am menschlichen Ergehen, ein kluges praktisches Wirken helfen und stützen einander gegenseitig. Den Grundgehalt dieses Lebens von der Zufälligkeit der Person abzulösen, dazu mußte es vornehmlich einen Augustin drängen, der so gering vom Menschen dachte und die sittlichen Schäden seiner eigenen Zeit so schmerzlich empfand. So entwickelt er die Lehre von dem Sakrament des Priesteramts (*sacramentum ordinis*) und verficht einen eigentümlichen, von der Beschaffenheit des Individuums unabhängigen, unzerstörbaren „Charakter" des Priesters.

Wie die Kirche ihren Gliedern alle Güter des christlichen Lebens übermittelt, so bestärkt sie vornehmlich die Liebe, die nach Augustins Überzeugung den Kern des christlichen Lebens bildet. Fragen wir, ob jemand ein guter Mensch sei, so fragen wir nicht, was er glaubt und was er hofft, sondern was er liebt; die Seele ist mehr da, wo sie liebt, als da, wo sie lebt, sie wird, was sie liebt; nicht der Glaube und die Hoffnung, nur die Liebe reicht über das Leben hinaus in das Jenseits. Alle Tugenden erhöht und veredelt die Liebe, die uns von Gott, vornehmlich mittels der sakramentalen Einrichtungen, zuströmt. Ja die Tugend wird grundsätzlich als die „Ordnung der Liebe" definiert, d. h. als die rechte Richtung oder das rechte Maß der Liebe; auch die Werke sind nicht zu entbehren, weil der Mensch als Glied der Gemeinschaft seine Gesinnung auch zu betätigen hat. Die erforderlichen Werke aber sind nach Seite der Religion die Teilnahme an den kirchlichen Einrichtungen, besonders den Sakramenten, nach Seite der Moral hauptsächlich die Erweisung der Barmherzigkeit, die Sorge für die Armen und Bedrängten. Augustin beschränkt sich dabei nicht auf die Förderung der Individuen, er preist die Wirkung des Christentums und

der Kirche auf den Stand der ganzen Gesellschaft: die Besserung des Verhältnisses von Herren und Sklaven, die Verbrüderung der Stände, Nationen, aller Menschen, die innere Verbindung von Herrschern und Völkern.

Bei solcher Erziehung der Menschheit bleibt der letzte Gedanke der Kirche immer das Jenseits, eine weltflüchtige Stimmung beherrscht ihre Diener. Aber sie kann nicht im Diesseits das Jenseits vorbereiten, ohne auch eine Herrschaft über die Welt zu üben und sich die anderen Gewalten zu unterwerfen. Nicht aus Liebe und Lust an weltlicher Macht — denn der eigenen Neigung würde viel mehr eine völlige Zurückziehung von der Welt entsprechen —, sondern aus Fürsorge für das Ganze der Menschheit, zur Rettung der gefährdeten Seelen. Aber mag das Streben nach Behauptung solcher Höhe noch so ehrlich sein, die Gefahr ist kaum zu vermeiden, daß das Irdische das Geistliche bei sich festhält und zugleich in seine Zwecke verwickelt. Nicht nur das Individuum mag leicht der Herrschsucht verfallen, auch das Handeln der Kirche nähert sich sehr einer weltlichen Politik. In der schlechten Welt, deren Zustand auch Augustin sich nie wesentlich bessern kann, vermöchte die Kirche ohne eine Rücksicht auf die bestehenden Verhältnisse nichts auszurichten. Daher muß sie wohl oder übel mit ihnen paktieren, sie muß und darf manches dulden (*tolerare*), was sie von sich aus anders wünscht. So wird sie mehr und mehr auch ein Reich dieser Welt, unter den Sorgen um die Leitung der Welt droht ihr religiöser Charakter sich abzuschwächen, und über den Erwägungen der Zweckmäßigkeit ihr moralischer Charakter zu sinken.

Eine derartige Kirche kann unmöglich den Staat als gleichwertig anerkennen. Wenn von Anfang an im Christentum eine zwiefache Schätzung des Staates entsprechend der Doppelstellung zur „Welt“ bestand, einmal eine willfährige Anerkennung als einer von Gott gesetzten Ordnung, andererseits eine grundsätzliche Verwerfung als eines Erzeugnisses der schlechten Welt, so blieb doch der Vorzug immer der religiösen Gemeinschaft, der „Gottesstadt“; diese Überzeugung mußte sich bei Augustin durch seine Vertiefung des Kirchenbegriffes noch steigern. Auch das Christlichwerden des Staates hebt den Gegensatz nicht auf, obschon es ihn praktisch mildert; der Staat wird schroff abgewiesen, sofern er der Kirche widersteht und auch geistig herrschen will; er wird innerhalb seiner

Schranken geschätzt, sobald er die höhere Aufgabe der Kirche anerkennt und fördert. Denn das Bedürfnis des Lebens verlangt eine den Gläubigen und Ungläubigen gemeinsame Ordnung. Namentlich hat der Staat für Ruhe und Frieden zu sorgen, auch die Kirche steht nicht an, in zeitlichen Angelegenheiten seinen Gesetzen nachzukommen. Augustin gewährt in dieser Richtung dem Staate so viel Selbständigkeit, daß in den mittelalterlichen Kämpfen sich Freunde des Staates auf ihn berufen konnten. Aber es beschränkt sich solche Anerkennung auf weltliche Dinge, für das ewige Heil und die geistigen Güter hat allein die Kirche zu sorgen, ihr liegt es ob, die Menschheit für ein höheres Leben zu erziehen. So wird ihr vornehmlich die Seele des Menschen gehören.

Ähnlich steht es mit Volk und Vaterland. Die Kirche verfolgt auf Erden ihren himmlischen Zweck, unbekümmert darum, was in Sitten, Gesetzen, Einrichtungen voneinander abweicht; von dem, was bei verschiedenen Nationen in verschiedener Weise dem Zweck des irdischen Friedens dient, zerstört sie nichts, sondern erhält und befolgt es, soweit es die wahre Religion nicht schädigt. Die geistige Aufgabe aber bleibt davon unberührt, nur in dem niederen Kreise des weltlichen Daseins wird die Nation als etwas Naturgegebenes geduldet.

Zu den Verwicklungen aus dem Zusammenstoß mit der Welt gesellen sich Gefahren im eigenen Leben dieser Kirche, die alles Göttliche an ihre Ordnung bindet. Sie kennt keine Freiheit der Einzelnen, keinen Zwang der Wahrheit, der aus der Tiefe der Seele quillt und den Menschen auf seine eigene Überzeugung stellt. Alle Abweichung und Absonderung erscheint als ein Ausfluß bösen Willens und hochmütiger Selbstüberhebung; der Ungläubige (*infidelis*) — niemand hat mehr als Augustin diesen Namen in Schimpf und Schande gebracht — ist ein solcher, der dem göttlichen Wort nicht glauben will, ein Häretiker einer, „der um eines zeitlichen Vorteils und namentlich um seines Ruhmes und Vorranges willen falsche neue Meinungen entweder aufbringt oder annimmt". Wenn zugleich solche eigenwillige Absonderung die unentbehrliche Autorität erschüttert und damit das Ganze schädigt, so muß ein gewaltiger Haß aufschießen, ein glühendes Verlangen nach Ausrottung des Übels mit Stumpf und Stiel. Kaum irgend bricht die Leidenschaft Augustins so wild und verzehrend hervor als hier, wo sich alle Glut des religiösen Verlangens auf die Verfechtung des kirch-

lichen Systems überträgt; wohl soll dabei die christliche Liebe erhalten bleiben, indem die Gegenwirkung auch dem eigenen Seelenheil der Betreffenden frommt, aber die Liebestätigkeit erhält einen Zwangscharakter: man soll die einmal dem Christentum Zugehörigen einzutreten nötigen (*compelle intrare*), auch gegen ihren eigenen Willen diejenigen zum Guten zwingen, die Feinde ihrer selber sind. „Tötet die Irrtümer, liebet die Menschen", so heißt es, und es wird Gott angerufen: „Möchtest du die Feinde der heiligen Schrift mit einem zweischneidigen Schwerte töten, und sie aufhören, ihr feindlich zu sein. Denn so wünsche ich sie getötet, daß sie dir leben." So vermengen sich die Gefühle in höchst widerwärtiger Weise, alle niederen Affekte drohen, unter Versetzung auf den Boden der Kirche, wiederaufzuleben, der wildeste Haß hüllt sich in den Deckmantel christlicher Liebe, der Fanatismus gibt sich als heilige Pflicht. Das führt auf den Weg der Glaubensverfolgungen, der Inquisition und der Ketzergerichte, das ergibt einen Tiefstand des Lebens, eine böse Kehrseite dieses kirchlichen Christentums.

Auch der Gehalt der Moral leidet Schaden durch jene Allgewalt der Kirche und die Alleinherrschaft ihrer Zwecke. Die Moral erscheint nicht als ein selbständiges und an sich wertvolles Reich, sondern als eine Summe von Einrichtungen der Religion und, da Religion und Kirche hier zusammenfallen, der kirchlichen Ordnung. So gibt es sittlichgute Handlungen im wahren Sinne nur innerhalb der katholischen Kirche; den Nichtkatholiken nützen auch die aufopferndsten Liebeswerke nichts, sind sie doch, weil außerkirchlich, auch außergöttlich und daher überhaupt keine guten Werke.

Ferner unterwirft solche Abhängigkeit von der kirchlichen Ordnung die Moral unvermeidlich dem Wechsel und Wandel der Zeit. Daß im Lauf der Geschichte Veränderungen der Lebensregeln erfolgten, erweist jener Zeit vor allem der Unterschied des Alten und Neuen Testaments; am deutlichsten ist die Wandlung in dem Fortschreiten von der früher gestatteten Vielehe durch die Einehe hindurch zu der nunmehr, wenn auch nicht geforderten, so doch empfohlenen Jungfräulichkeit. Bei solchen Wandlungen sind nach Augustins Überzeugung nicht die Meinungen der Menschen, sondern die sittlichen Gebote selbst verändert; was früher erlaubt war, ward später verboten.

Bei dieser Beweglichkeit des Sittlichen können Handlungen pflichtgemäß werden, die den allgemeinen Moralgesetzen direkt

widersprechen, wenn nur feststeht, daß ein göttliches Geheiß sie verlangt. Wie die Naturgesetze, so werden auch die Sittengesetze zu bloßen Regeln, die jeder Augenblick zugunsten der Religion durchbrechen kann. Das Gefährliche dieser Wendung bemerkt auch Augustin; so verlangt er sicherste Beweise dafür, daß die Ausnahme von Gott geboten sei, er ist behutsam in der Anwendung der Regel auf einzelne Fälle, behutsamer als andere christliche Denker seiner Zeit. Aber seine Erhebung der Sache ins Prinzip hat besonders dahin gewirkt, die Selbständigkeit der Moral zu erschüttern und die Sorge für sie der für die Kirche unterzuordnen.

In allem diesem sehen wir das Kirchensystem ins Unermeßliche wachsen, die Religion an sich ketten, das Leben nach seinen Zwecken gestalten, die Gegner niederwerfen. Aber bei Augustin selbst wird alle Autorität und alle Entwicklung kirchlicher Macht vom stärksten persönlichen Leben umfaßt und durchwirkt, die Persönlichkeit mit ihrer unmittelbaren Beziehung auf Gott gibt dem Ganzen eine belebende Seele. Das Leben mit Gott, wie es sowohl in mystischer Versenkung zum letzten Grunde alles Wesens strebt als im persönlichen Verkehr eine innere Gemeinschaft erzeugt, führt der kirchlichen Ordnung unablässig Kraft, Wärme und Innigkeit zu und bewahrt sie vor einem Sinken in einen seelenlosen Mechanismus der Zeremonienübung und Werkheiligkeit. Die Autorität selbst wirkt hier nicht als eine starre Tatsache durch das bloße Schwergewicht ihres Daseins, sonden es treibt zu ihr und erhält bei ihr ein inneres Bedürfnis, eine zwingende Notwendigkeit der glücksdurstigen, einen festen Halt verlangenden Persönlichkeit. Aus dieser belebenden Tiefe schöpft das kirchliche System zum guten Teil die unermeßliche Macht über die Gemüter, die es bis zur Gegenwart ausübt. Aber kann alle Größe der Leistung den Widerspruch verhüllen, daß der Mensch zu einem so ursprünglichen, so selbständigen, so umwälzenden persönlichen Leben erhoben und zugleich zu unbedingter Unterwerfung unter das kirchliche System angehalten wird? Der Widerspruch ward hier beschwichtigt, aber nur einstweilen, nur für eine besondere Zeit; schließlich mußte er zur Empfindung kommen und dann zu einer Weiterbildung des Lebens drängen.

f. Rückblick.

Die eingehende Betrachtung Augustins sei nicht noch durch weitschichtige Reflexionen belastet. Nur daran sei kurz erinnert, wie sehr das Ganze den Reichtum, aber auch die Unfertigkeit von Augustins Wirken und Wesen gezeigt hat. Drei Lebenskreise, den allgemeinreligiösen, den christlichen und den kirchlichen, sahen wir große Reiche bilden, das Ganze der Wirklichkeit an sich ziehen, das menschliche Dasein eigentümlich gestalten. Indem diese Wirklichkeiten sich teils verbinden und ineinander schieben, teils innerlich widerstreben und durchkreuzen, entsteht eine großartige Weite und Fülle des Lebens, aber es ergeben sich auch schroffste Widersprüche. Derselbe Mann, der, in Abschüttelung alter Überlieferung, das Selbstleben der Seele zum beherrschenden Mittelpunkt der Wirklichkeit machte, hat zur Begründung eines Systems unbedingter Autorität mehr als irgendein anderer getan; der Mann, dem die Liebe zur Seele des Lebens, ja zur weltbewegenden Gotteskraft wurde, hat mit seiner Rechtfertigung des Fanatismus unsäglichen Haß entzündet; er, der in wesenerneuernder Umwälzung die gründlichste Befreiung des Geistigen und Sittlichen von aller bloßen Natur vollzog, ist in anderer Richtung einer Vermengung von beidem, auch einer groben Materialisierung des religiösen Lebens verfallen. Vornehmlich zeigt sein ganzes Wirken eine entgegengesetzte Behandlung des Subjekts, indem dies einmal zu kühnster Betätigung aufgerufen wird und sich siegesgewiß über alles gegenständliche Dasein hinaushebt, andererseits aber immer wieder von peinigendem Zweifel über das eigene Vermögen befallen wird und stürmisch eine sichere Anlehnung fordert, alles Heil an eine äußere Ordnung bindet.

Das Schlimmste bei dieser im einzelnen ebenso durchsichtigen wie im ganzen rätselhaften Natur ist die Verschiedenheit der geistigen, namentlich der moralischen Höhenlage; bei keinem großen Denker liegen Höhe- und Tiefpunkt so weit auseinander wie bei Augustin. Einerseits erscheint eine wunderbare Innigkeit, das tiefste Mitempfinden aller menschlichen Geschicke, ein Beleben des Besten und Edelsten im Menschen, ein Ergriffensein von göttlicher Kraft; andererseits aber reißt der ungestüme, gegen das Eindringen niederer Triebe wehrlose Glücksdrang alles Streben mit sich fort und erzeugt namentlich da unheimliche Gebilde, wo er die eminente logische

Kraft des Mannes in seine Dienste zieht und sich gegen allen Widerspruch des unmittelbaren Gefühles abstumpft. Jene unerquickliche Verschmelzung von glühender Leidenschaft mit kalter und eiserner Konsequenz, welche die späteren Glaubenskämpfe oft zeigen, sie beginnt mit Augustin.

Aber die Schwäche in der Sache wurde für die Wirkung zur Stärke. Die verschiedensten Richtungen fanden bei Augustin nicht nur eine Anknüpfung, sondern eine deutliche, ja klassische Verkörperung, er ist der beredteste Dolmetsch dessen, was sie alle fühlten und wollten. Zugleich kann hier das eine das andere ergänzen, auch schützt vor unliebsamen Folgerungen das stete Offenstehen neuer Wendungen. Für das Verständnis aller Richtungen hat Augustin einen eigenartigen Wert, insofern sie bei ihm ihren Ursprung aus dem Ganzen des Menschenwesens aufs deutlichste zeigen und ihre Triebkräfte mit voller Klarheit enthüllen. Namentlich erhellt hier, wie tief das System des mittelalterlichen Katholizismus in seelischen Bedürfnissen des Menschen wurzelt, und wie sicher es dadurch gegen alle Angriffe sowohl brutaler Gewalt als kleinlicher Spottlust geschützt wird.

Augustins historische Stellung zu bezeichnen, ist keineswegs leicht. Augenscheinlich bildet er die geistige Höhe des alten Christentums und beherrscht er das Mittelalter. Aber auch das neue Christentum hat unablässig aus ihm geschöpft und die Reformation sich auf ihn in ihren Hauptsätzen berufen; ja es ist kaum paradox, zu sagen, daß, wenn die Gegenwart sich anschickt, das Grundproblem der Religion wieder selbständig aufzunehmen, sie zur geschichtlichen Orientierung ganz besonders auf Augustin zurückgreifen muß, als auf den Punkt, wo das Ganze des Gewordenen sich noch mitten im Werden befindet und daher sein Recht wie sein Unrecht einer unbefangenen Prüfung kundgeben mag. Auch jenseits der Religion findet der moderne Mensch bei ihm vielfache Anknüpfung, sobald er über die oft fremdartige Einkleidung zum Kerne der Sache vordringt. Es gibt Fragen, wo Augustin mit seiner weltbewegenden Subjektivität uns näher steht als irgendwelcher moderne Denker.

Trotzdem möchten wir ihn nicht mit hervorragenden Gelehrten unserer Zeit schlechtweg einen modernen Menschen nennen. Gewiß hat Augustin viel Modernes, er hat es vor allem in jener glühenden, alle Tiefen aufwühlenden Subjektivität, in seiner die schroffsten Gegensätze umspannenden dämonischen Natur. Aber stempelt ihn

das schon zum modernen Menschen? Ihm fehlt vieles, was zur modernen Art unentbehrlich dünkt. Er kennt keine deutliche Scheidung von Subjekt und Objekt, kein Verlangen nach einer Welt reiner Sachlichkeit, affektloser Wahrheit, gegenständlicher Arbeit, wie es die Neuzeit durchdringt; er hat noch das subjektive Erlebnis mit seinem unmittelbaren Befunde rasch ins Weltall hineingetragen und dort festgelegt. Auch gestattet die ausschließliche und direkte Richtung seines Denkens und Strebens auf die Religion kein Eingehen in die Weite und Breite der Wirklichkeit, keine Bildung eines universalen Menschen im Sinne der Neuzeit. Endlich wirkt in ihm das Altertum mit starken Zügen fort: von der klassischen Zeit her in der kosmischen Spekulation, der plastischen Gestaltung der Wirklichkeit, der Scheidung eines esoterischen und eines exoterischen Lebens, von der Ausgangszeit her in der Sehnsucht nach einem sturmfreien Hafen, einem sicheren Ruhen in der Ewigkeit, auch in der Überspannung des Gegensatzes von Sinnlichem und Geistigem. In anderem endlich — und das im Besten — folgt er allein seiner eigenen Art und erreicht er eine unvergleichliche Größe. So ist es wohl besser, ihn keiner besonderen Gruppe und Epoche einzureihen, sondern in ihm eine der wenigen Persönlichkeiten anzuerkennen, aus denen die Zeiten schöpfen, und an denen sie sich über ewige Aufgaben orientieren, die selbst aber über dem Wandel der Zeiten stehen.

3. Das Mittelalter.

a. Das frühere Mittelalter.

Hätten wir von der gemeinsamen Lebensanschauung des Mittelalters zu reden, statt von den Lebensanschauungen der mittelalterlichen Denker, so stünde eine eigentümliche und anziehende Aufgabe vor uns und stellte viel Unterscheidendes und auch Wertvolles in Aussicht. Für unsere besondere Aufgabe dagegen bietet ein ganzes Jahrtausend nicht viel Neues. Die Lebensanschauungen der mittelalterlichen Denker pflegen ihren Stoff den früheren Zeiten zu entlehnen; ihre eigene Zutat ist bemerkenswerter als Ausdruck der geschichtlichen Lage, als daß sie von bleibender Bedeutung wäre. So glauben wir uns hier mit einer summarischen Behandlung begnügen zu dürfen; wenn das von strengkatholischer Seite bisweilen

als eine Geringschätzung mittelalterlichen Denkens verstanden und daher getadelt wurde, so glauben wir dem entgegenhalten zu dürfen, daß hier die Art der Behandlung von prinzipiellen Überzeugungen abhängt, bei denen wir doch nur zu unserer eigenen Art stehen können. Wer z. B. in Thomas von Aquino den Gipfel christlicher Weltanschauung sieht, wird ihm natürlich weit mehr Raum zugestehen, als wer beim besten Willen jenes nicht vermag.

Die ersten Jahrhunderte des Mittelalters folgen philosophisch namentlich dem Neuplatonismus, welcher der christlichen Überzeugung einen Hintergrund von Weltgedanken gab. Zu den bis jetzt erwähnten Quellen kommen abschließend noch zwei neue: die Schrift des Boethius († 525) über den Trost der Philosophie (*de consolatione philosophiae*), ein philosophisches Erbauungsbuch für Gebildete, und die Werke des Pseudo-Dionysius (aus dem fünften Jahrhundert). Boethius' Trost ist von weicher und vornehmer Art. Erfüllt von der Nichtigkeit alles Irdischen und Sinnlichen erhebt sich der Denker zur unsinnlichen Wesenheit und zugleich zu einer Betrachtung aus dem Ganzen des Alls, er findet Frieden in dem Gedanken, daß solche Wendung alles als gut erweist und das Böse in bloßen Schein verwandelt. Das frühere Mittelalter hat viel daran gehabt.

Mehr auf die gesamte Lebensordnung wirkte Dionysius, dessen im wesentlichen neuplatonische Weisheit dem Mittelalter als eine von apostolischer Autorität getragene Enthüllung tiefster christlicher Wahrheit galt. Als der Kern des Christentums erscheint hier die neuplatonische Idee eines Ausgehens und Zurückkehrens Gottes zu sich selbst, die Welt bildet einen ewigen Kreislauf göttlicher Liebe. Alles Geschichtliche wird ein Gleichnis des Ewigen, alles Menschliche des Kosmischen und Göttlichen. Die Lebensstimmung gestaltet sich ins Sehnsüchtige und Ahnungsvolle, das kirchliche Christentum aber erfährt einen tiefgehenden Einfluß an zwei Hauptpunkten. Indem der neuplatonische Gedanke der lückenlosen Stufenfolge der Wesen, eines Ausströmens des Lebens von oben nach unten, auf das Christentum und die Kirche übertragen wird, entwickelt und befestigt sich, weit mehr als bei Augustin, der Gedanke der Hierarchie, zunächst der himmlischen, dann ihres Abbildes, der irdischen. Ferner verschmilzt dies System, dem Zuge der Zeit gemäß, Sinnliches und Übersinnliches derart, daß das Sinnliche einmal als ein bloßes Abbild, zugleich aber als dem Geistigen untrennbar verbunden erscheint; das wirkt dahin, den

Kulthandlungen, namentlich den Sakramenten, den Charakter von Mysterien zu verleihen und zugleich ihre Bedeutung zu steigern. So ruhen, wie sich hier deutlich zeigt, die beiden Hauptpfeiler des mittelalterlichen Kirchensystems, die Hierarchie und die Sakramente, auf einem antiken Grunde.

Zur Vermittlung des Dionysius an den Westen hat namentlich Scotus Eriugena (im neunten Jahrhundert) gewirkt. Ihn erfüllt ein frischeres Lebensgefühl als den Ausgang des Altertums, und die Begründung alles Daseins in Gott wirkt dahin, dem Menschen die Welt und Natur wieder näher zu rücken, ja einen radikalen Pantheismus vorzubereiten. Die äußersten Konsequenzen dessen wurden aber erst nach Jahrhunderten gezogen, und nun war die Verwerfung durch die Kirche unvermeidlich.

Allmählich regen sich auch eigene Bewegungen auf dem Boden des Mittelalters, und es tritt dabei namentlich der Gegensatz hervor, daß einerseits mehr verstandesmäßige Einsicht, andererseits mehr gefühlsmäßige Aneignung verlangt wird. Jenes Streben beginnt namentlich mit Anselm von Canterbury (1033—1109). Er sucht eine wissenschaftliche Begründung der Glaubenswahrheiten, nicht um diese erst zu erweisen, sondern um die anerkannte Wahrheit deutlicher auseinanderzusetzen. Aber es wirkt zu einer inneren Veränderung, einer Rationalisierung des überkommenen Befundes, wenn Grundfragen wie die des Daseins und der Menschwerdung Gottes nunmehr zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung werden. Auch trieb das einmal geweckte Verlangen bald über den bei Anselm erreichten Stand hinaus.

Schon bei Abälard (1079—1142), dem glänzenden Dialektiker, verschärft sich die Sache zum offenen Streit. In ihm bricht das Leben des Subjekts merkwürdig frei und selbständig hervor; schon er zeigt jene Frische der Empfindung und jene Beweglichkeit des Denkens, wodurch der französische Geist so viel dazu beigetragen hat, mit dem Schutt der Vergangenheit aufzuräumen und der Gegenwart eignes Leben zu schaffen.

Abälard beugt sich nicht scheu vor den überlieferten Kirchenlehren, er erörtert sie unablässig, er erweist eben an den schwierigsten Fragen seine dialektische Kraft. In einer für unsere Aufgabe besonders wichtigen Schrift läßt er einen Philosophen, einen Juden, einen Christen über die Grundfragen disputieren und sich einander weit näher finden, als es zu Anfang schien; er bringt die Forschung, ja

den Zweifel zu Ehren gemäß der Überzeugung, daß „wir durch Zweifeln zur Forschung kommen, durch Forschen aber die Wahrheit erreichen“; er sieht in der Autorität nur einen vorläufigen Ersatz der Vernunft und äußert sich scharf über die Menge, welche glaubensfest den nenne, der die Durchschnittsmeinung nicht überschreitet, welche verdamme und verklage, was sie nicht kennt, für Torheit und Unsinn erkläre, was sie nicht begreift.

Solcher rationalistischen Gesinnung entspricht der Inhalt der Lehren. Den Kern der Religion bildet bei Abälard die Moral; das Christentum hat nicht etwas Neues und Gegensätzliches gebracht, sondern es bildet den Höhepunkt einer durchgehenden Bewegung. Es hat sonst Zerstreutes verbunden, Dunkles aufgeklärt, allen mitgeteilt, was sonst nur einzelne besaßen. Jesus wird als der Begründer eines reinen Sittengesetzes gefeiert. Auch soll im Christentum kein träger Stillstand walten. Der Denker findet es „wunderlich, daß, während durch die Reihe der Lebensalter und die Folge der Zeiten die menschliche Einsicht in allen geschaffenen Dingen wächst, im Glauben, wo der Irrtum besonders gefährlich ist, gar kein Fortgang erfolgt. Es kommt das sicherlich daher, daß es keinem bei seinen Genossen freisteht, zu untersuchen, was zu glauben sei, und straflos zu zweifeln hinsichtlich dessen, was alle sagen“. So wird hier die Autorität augenscheinlich als Druck empfunden. — In der Moral aber vollzieht Abälard eine Wendung von der mittelalterlichen zur modernen Denkart, indem er das Subjekt zu Ehren bringt und seine Überzeugung und Absicht beim Handeln zur Hauptsache macht.

So strebt hier ein neuer Geist auf, der mit der Umgebung hart zusammenstoßen mußte. Aber der von Abälard ausgehenden Belebung des Stoffes, seinem Verlangen einer wissenschaftlichen Durchleuchtung und geschickteren Vermittlung der Glaubenslehren konnten auch die Gegner sich nicht entziehen. Ein Schüler Abälards war Petrus der Lombarde, dieser aber führt zu Thomas von Aquino, dem Haupte der Scholastik. Wie oft in der Geschichte der Religionen, so hat auch hier das Kirchentum sich die Waffen angeeignet und für seine Zwecke verwandt, die der Rationalismus geschliffen hatte.

Bedrohlicher noch wurde die Wendung zur gefühlsmäßigen Aneignung, welche die Mystik zum Ausdruck brachte. Auch hier erfolgt die Verstärkung zunächst auf kirchlichem Boden und in

durchaus kirchlicher Gesinnung, dabei mit großer Wärme und Zartheit der Empfindung (Bernhard von Clairvaux und die Victoriner). Aber sehr bald entstand ein radikaler Pantheismus (Amalrich von Bena), dessen Ausbreitung die Kirche nur mit den schärfsten Mitteln verhindern konnte. Das Ganze des Lebens bedurfte augenscheinlich eines neuen Aufbaus; ihn nach der Art und mit den Mitteln jener Zeit vollzogen zu haben, das bildet die Hauptleistung der Höhe der Scholastik.

b. Die Höhe des Mittelalters.

Wenige Zeiten haben so eingreifende Veränderungen vollzogen wie das dreizehnte Jahrhundert. Die Kreuzzüge gingen zu Ende, mit ihnen entfiel ein großes Werk, und es mußte die in ihnen erlittene Niederlage eine Zeit besonders schwer erschüttern, die im Erfolg ein Gottesgericht zu sehen gewohnt war. Es galt einen Ersatz zu finden, er wurde gefunden in einer starken Bewegung sowohl zur seelischen Verinnerlichung als zur sozialen Ausbreitung des christlichen Lebens. Die Bettelorden bringen das Christentum dem Volk unvergleichlich näher, eine rührende Gestalt wie die des Franz von Assisi zeigt, wie das religiöse Gefühl eine schlichte, tiefe und freudige Innigkeit zu erlangen, wie es dem Menschen das Weltall nahezurücken und ihm alle Umgebung wunderbar zu verklären vermag. Ferner bekundet die Kunst mit ihrem Übergang vom romanischen zum gotischen Stil auch eine Wandlung des Lebensgefühls. Auch auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet entsteht mehr Bewegung und gewinnt weitere Kreise. So konnte sich auch die überkommene Gedankenwelt der Veränderung nicht entziehen, um so weniger, da der alte Gegensatz zwischen Wissen und Glauben eine gefährliche Höhe erreicht hatte, nachdem seit dem zwölften Jahrhundert das Ganze der aristotelischen Schriften auch zum Westen zu wirken begann. Aristoteles sprach zu diesem im früheren Mittelalter nur mit seiner logischen Lehre, namentlich durch die lateinische Gestaltung des Boethius hindurch; wie eine große Entdeckung mußte es wirken und die Geister leidenschaftlich erregen, als endlich auf dem merkwürdigen Umwege über den Islam und von Spanien her sein reiches und durchgebildetes System auch dem christlichen Abendlande zuging. Die Erschütterung drohte um so schwerer zu werden, als vom mohammedanischen Aristotelismus her eine Fassung

des Verhältnisses von Wissen und Glauben an das Christentum kam, welche dieses ebensowenig wie der Islam selbst annehmen konnte. Das Wissen wird dabei zunächst ohne alle Rücksicht auf die Religion entwickelt, und es wird zugleich Aristoteles unter dem Einfluß des Neuplatonismus vielfach schroffpantheistisch umgedeutet. Ohne alle Vermittlung erfolgt dann die Wendung zum Glauben, seine Wahrheiten werden als ein von Gott auferlegtes Gebot blindlings angenommen, mögen sie den Ergebnissen der Forschung noch so sehr widersprechen. So die Lehre von der doppelten Wahrheit, nach der in der Theologie falsch sein kann, was die Philosophie als wahr erklärt, und umgekehrt; damit eine innere Spaltung des Menschen und zugleich die Gefahr, daß der Glaube, als auf bloße Autorität hin angenommen, einer inneren Wahrheit zu entbehren scheint. Trotzdem drang diese Denkweise, deren genaue Scheidung beider Gebiete namentlich scharfsinnige Geister anzog, auch in das Christentum ein, ihr Hauptvertreter war im dreizehnten Jahrhundert der erst neuerdings leidlich aufgehellte Siger von Brabant, dessen Schriften eine klare Darstellung und eine präzise Denkweise zeigen, und dem schon Dantes ehrenvolle, von tiefer Empfindung getragene Erwähnung ein bleibendes Gedächtnis sichert. Die wissenschaftlichen Vertreter der Kirche versetzte solches Vordringen des Aristotelismus in eine sehr schwierige Lage. Der Macht seines Geistes, dem Reichtum des dargebotenen Stoffes, namentlich aber der Vollendung der wissenschaftlichen Technik konnten sie sich unmöglich entziehen; „es war, als wenn neue Geschütze und Waffen erfunden werden, niemand kann hinfort kämpfen, ohne sich ihrer zu bedienen“ (Seeberg). Zugleich aber entging der bisher vornehmlich durch Augustin und Plato beherrschten Denkweise nicht, daß mit Aristoteles und seiner Begriffsarbeit in das Christentum ein fremdartiges Element eindringe und seine Eigentümlichkeit bedrohe; jene schroffe Scheidung von Wissen und Glauben mußte diese Abneigung steigern.

Eine Lösung der Verwicklung brachte die Ausbildung eines christlichen Aristotelismus, vornehmlich durch Albert den Großen, den universalen Gelehrten, und mehr noch durch Thomas von Aquino, eines Aristotelismus, der zugleich die Überlegenheit des Christentums zu wahren und die von Aristoteles dargebotenen Güter voll zu verwerten unternahm; die Idee der Abstufung ward hier ein rettendes Mittel, um Wissen und Glauben, um die Welt der Natur und das

Reich der Gnade einander fest zu verbinden. Dieser neue Aristotelismus mußte sich mit dem dualistischgesinnten scharf auseinandersetzen; beide Arten trafen bald nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts an dem wissenschaftlichen Mittelpunkte der damaligen Christenheit, der Pariser Universität, mit voller Schroffheit zusammen; der Sieg der ausgleichenden Denkart über die scheidende mochte wissenschaftlich manche Bedenken haben, er entsprach einem zwingenden Gebot der weltgeschichtlichen Lage. Denn nur jene Ausgleichung konnte das dem Mittelalter eigentümliche Verlangen nach Ordnung und Organisation befriedigen und das Leben vor einem inneren Zerfall behüten; mögen eingreifende Wandlungen uns die dort gebotene Lösung unzulänglich machen, für jene Zeit war sie in gutem Recht. — Das darin bekundete Vermögen der Kirche, Bewegungen, die ihr gefährlich zu werden drohten, sich freundlich anzugliedern, erweist sich auch gegenüber der Mystik; sie wird nicht verworfen, aber an einen Platz gebracht, wo sie nicht mehr schaden, sondern nur noch nützen zu können scheint. Aus allem zusammen entsteht eine umfassende Synthese des gesamten Lebens, die einen großen Einfluß auf die Menschheit geübt hat und für weite Kreise noch heute zu üben fortfährt. Am besten ist sie von Thomas, ihrem Höhepunkt, aus zu verstehen.

Die geschichtliche Würdigung des Thomas (1227—1274) leidet oft durch die Kämpfe der Gegenwart. Die Abweisung eines ungeschichtlichen Neu-Thomismus läßt mit Unrecht oft auch den alten und echten Thomas bekämpfen. Gewiß war dieser kein Denker allerersten Ranges, aber er war ein bedeutender Geist und kein starrer Fanatiker; er hat sich nicht als geistiger Herrscher über seine Zeit erhoben, aber er hat zusammengefaßt und verarbeitet, was immer sie ihm entgegenbrachte, er hat das mit großem Geschick und in edler Gesinnung getan; wer die Kürze seines Lebens bedenkt und was er auch praktisch in ihm wirkte, der muß vor seiner Leistung aufrichtige Hochachtung haben.

Thomas' Verdienst ist der Ausbau, die systematische Durchbildung einer allumfassenden christlichen Weltansicht; er hat das Christentum der Kultur und Wissenschaft enger verbunden und bei voller Wahrung der Obmacht der Religion auch den anderen Gebieten ein Recht zuerkannt. Die Welt der Kultur vertritt ihm Aristoteles, der im Ganzen seiner Lehre wie Neuerstandene und daher mit frischer Jugendkraft Wirkende. Hier bot sich ein Welt-

bild von unermeßlicher Fülle, gleichmäßiger Durchbildung, fester Geschlossenheit, hier fand sich ein Ganzes, das sich als einen fertigen Abschluß gab und nirgends durch offene Probleme ängstigte. Kein Wunder, daß es die Geister jener Zeit mit unwiderstehlichem Zwange anzog, gewährte es ihnen doch alles, was sie nur wünschen mochten.

Aber zugleich entstand ein schweres Problem. Den weltfreudigen, überwiegend dem Diesseits zugewandten Griechen dem Christentum anzugliedern, das war kein leichtes Werk; ein schärferes Sehen der Neuzeit muß es für unmöglich halten. Aber den mittelalterlichen Denker verband mit jenem eine Grundüberzeugung idealer Art, er fand auch für sein religiöses Denken eine Anknüpfung an jenes spekulativer Gotteslehre, er sah ihn ferner, nach dem Vorgang der meisten arabischen Philosophen, durch neuplatonische Ideen hindurch und verstand ihn seelischer und religiöser, als der geschichtliche Befund gestattet; vornehmlich aber erleichterte Aristoteles' Hauptrichtung auf die Erfahrungswelt eine Verständigung mit dem Christentum, sobald nur die beiden Welten in ein Verhältnis der Abstufung traten. Dies aber ist der Hauptgedanke des Thomas. Jedes Gebiet erhält hier ein eigentümliches Recht, auch das niedere soll eine besondere Art entfalten und keine Störung von dem höheren erleiden. Wie ein eigenes Reich der Natur, so wird auch ein selbständiges Werk der Vernunfterkenntnis, des natürlichen Lichtes, anerkannt und ein direktes Zurückgehen auf Gott bei wissenschaftlichen Einzelfragen als ein Asyl der Unwissenheit (*asylum ignorantiae*) verpönt. Auch dem menschlichen Zusammensein mit dem Staate wird ein eigentümliches, in der Vernunft begründetes Recht zuerkannt. Nur hat das Niedere überall seine Schranken zu wahren, es darf nicht in das Höhere übergreifen. Das Reich der Natur entwirft im Umriß, was das Reich der Gnade, die Welt des geschichtlichen Christentums, weiterführt und befestigt. So kann nach Thomas schon die bloße Vernunft das Dasein Gottes, die Abhängigkeit der Welt von ihm, eine Unsterblichkeit der Seele dartun; dagegen entstammen die Lehren von der Dreieinigkeit, der zeitlichen Weltschöpfung, der Auferstehung des Leibes der christlichen Offenbarung. Demnach verbindet sich mit jener Selbständigkeit eine Unterordnung und mit der Scheidung der Gebiete ein allumfassender Zusammenhang. Es heißt hier: „Das göttliche Recht bricht nicht das menschliche", „die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie (*gratia*

naturam non tollit, sed perficit)“, „die Vernunft ist die Vorläuferin des Glaubens“.

Über dem Reich der geschichtlichen Offenbarung liegt aber eine noch höhere Stufe: die unmittelbare Einigung der Seele mit Gott, welche die mystische Anschauung eröffnet, das Reich der Herrlichkeit (*gloria*). Aber für das irdische Leben ist dieses Reich mehr Hoffnung als Besitz, auch führt der Weg zu ihm lediglich durch die kirchliche Ordnung hindurch, eigenes Unternehmen würde den Einzelnen unvermeidlich irren lassen. Schließlich erscheint das Ganze wie ein einziger großer Tempel: den Vorhof bildet die Natur, die Gnade eröffnet das Heilige, ein Allerheiligstes erregt die Sehnsucht und entschleiert den Gläubigen sich in einzelnen weihevollen Augenblicken der Verzückung. Ohne die Ordnung des Ganzen zu gefährden, scheint jene Abstufung alle Aufgaben auszugleichen und jedem Gebiet sein volles Recht zu gewähren.

Aber was der Umriß glatt zusammenfügt, dessen Durchbildung kostet unsägliche Mühe und Arbeit. Bald waren Zusammenstöße zu mildern, bald Lücken auszufüllen. Dafür bedurfte es großer logischer Kraft und einer geschickten Handhabung logischen Rüstzeugs. Hier hat Thomas recht Bedeutendes geleistet, indem er namentlich sowohl scheinbar Getrenntes durch Schlußverkettung miteinander verbindet als Widersprüche durch scharfsinnige Unterscheidung, durch ein Aufzeigen verschiedener Bedeutungen der Begriffe beschwichtigt oder doch zu beschwichtigen scheint.

Diese logische Kraft leistet auch dem eigenen Bestande der christlichen Überlieferung wertvolle Dienste. Wohl stammen die Glaubenslehren nicht aus bloßer Vernunft, aber, einmal von Gott eröffnet, gestatten, ja fordern auch sie eine logische Bearbeitung, auch an ihnen erweist sich das durchbildende und architektonische Vermögen des Mannes und vollzieht eine gewisse Rationalisierung. Hier zuerst erwächst ein durchgebildetes System der christlichen Moraltheologie; namentlich aber wird die kirchliche Ordnung umsichtig gegliedert und fest zusammengeschlossen. Alle Mannigfaltigkeit gewinnt einen Zusammenhang und strebt nach einer beherrschenden Spitze, die Kirche wird hier durchaus hierarchisch gestaltet, wie es Augustin noch fern lag. Verschiedene Gedankenrichtungen wirken hier zu demselben Ziele: das Verlangen nach geschlossener Einheit der Kirche als eines einzigen Körpers (*unum corpus*), die Überzeugung von der Mitteilung der göttlichen Kräfte von oben nach unten in

fortlaufender Kette, endlich die dem mittelalterlichen Denker selbstverständliche Annahme, daß zur vollen Wirklichkeit geistiger Größen eine sichtbare Verkörperung notwendig ist, daß es daher keine Festigkeit der Verbindung ohne die Herrschaft einer einzelnen Persönlichkeit gibt. So muß Thomas die Zusammenfassung der kirchlichen Gewalt in einer einzigen Hand verfechten; was aber die kirchliche Ordnung verläßt oder gar ihr entgegenwirkt, das ist verloren und verfällt harter Strafe. Alle Selbständigkeit des Individuums wird dabei aufgegeben, zum Gewissen der Menschheit wird die Kirche, auch die volle Ausbildung der Lehre vom Fegefeuer steigert weiter ihre Macht. Zugleich wachsen ihre Ansprüche nach außen hin. Die Kirche beherrscht alles Geistesleben und fühlt sich auch dem Staate unbedingt überlegen. Denn so gewiß das Naturrecht diesem einen eignen Kreis zuerkennt, dieser Kreis bleibt ein niederer; so kann es heißen, daß, wie überhaupt im Christentum die Könige den Priestern nachstehen, so dem Papst alle Könige des christlichen Volkes untergeben sein müssen, „wie unserem Herrn Jesus Christus selbst“.

Trotz so schroffer Fassung verdient das Ganze nicht den Vorwurf der Herrschsucht; es ist nicht das eigene Wohl, sondern die Ordnung Gottes und die Sorge für das Heil der Menschheit, die eine unbedingte Überlegenheit der Kirche fordern läßt. Thomas selbst ist ganz von der Stimmung der Weltflucht erfüllt, mit seiner Zeit nennt er schlicht und einfach das Jenseits Vaterland (*patria*), er ersehnt augenscheinlich die Ruhe eines nur der Anschauung Gottes geweihten Lebens. Sachlich aber widersteht einer völligen Verwandlung der Kirche in einen geistlichen Staat vornehmlich die Überzeugung von der Mitteilung göttlichen Lebens und göttlicher Liebe in den Sakramenten. In ihnen bleibt die Wirksamkeit des Leidens Christi (*efficacia passionis*) lebendig, die Sakramente des neuen Bundes „bezeichnen nicht nur, sie bewirken die Gnade“ (*non solum significant, sed causant gratiam*). So werden sie ein Hauptstück im Lebensbilde des Thomas, sie geben dem System der kirchlichen Ordnung eine mystische Tiefe und eine religiöse Beseelung.

Demnach ist vollauf verständlich, daß Thomas der Hauptphilosoph des Mittelalters wurde, daß es ihn bald — so zeigen auch Werke der Malerei — als den klassischen Verkünder der christlichen Wahrheit verehrte. Die Idee der Ordnung, welche das Mittelalter beherrscht, erlangt in ihm ihren angemessensten philosophischen

Ausdruck; es entfaltet sich ein großes Lebenssystem, das den einzelnen Gebieten mehr Selbständigkeit gewährt und sie doch straff zusammenhält; der Horizont wird beträchtlich erweitert, die Zuführung antiker Gedankenmassen ergibt eine Art Renaissance. Daß Thomas auf der Höhe der damaligen Entwicklung stand, das erweist schon der Anschluß des großen Dante an ihn.

Dante zeigt mit besonderer Anschaulichkeit, daß der Mensch den ganzen Umfang und Inhalt seiner Zeit zum Ausdruck seiner Persönlichkeit und zum Mittel seines Wahrheitsstrebens zu gestalten imstande ist. Denn dem Stoffe nach ist seine Gedankenwelt gänzlich die der mittelalterlichen Kirche, vornehmlich die des Thomas, er scheint nur Überkommenes aufzunehmen und ins Künstlerische zu wenden. Aber es kehrt das Alte in solcher Aufnahme und Gestaltung neue Seiten hervor, ja es wird durch das engere Verhältnis zur Persönlichkeit, das es hier gewinnt, etwas wesentlich anderes und höheres. Indem nämlich der Dichter und Denker alles, was er an sich zieht, zum eigenen und unmittelbaren Erlebnis seiner Seele macht, indem er alle Mannigfaltigkeit an einen einzigen Faden reiht, ihre ganze Weite zu einem mit gewaltiger Kraft geschauten Gesamtbild gestaltet, strebt alle Fülle enger zusammen, und es wird zugleich, was sonst ein bloßes Gerüst scheinen konnte, seelisch vollauf belebt; nunmehr läßt das weitschichtige Gefüge seine Richtlinien deutlich erkennen, die entscheidenden Wahrheiten erhalten, ohne eine wissenschaftliche Begründung aufzugeben, eine wunderbare Nähe und schlichte Einfalt, ja wir dürfen sagen, daß jene mittelalterliche Welt, die sonst die Menschen nur wie ein Nebeneinander beschäftigte, hier von einem Ganzen des Geisteslebens umspannt, innerlich bewältigt und damit erst voll zum Erlebnis des sich zur Einheit aufringenden Menschen gemacht wird. Namentlich kommt erst hier zur vollen Entfaltung und Wirkung, was jene Welt an schroffen Gegensätzen und an bewegender Kraft enthält; im besonderen der Aufstieg zum seligen Ja durch ein herbes Nein, sowie die ungeheure Spannung zwischen Gerechtigkeit und Liebe, welche jene Welt durchdringt und erregt. In solcher Weise eine ganze Welt ins Persönliche wenden konnte nur eine Persönlichkeit, die bei kräftiger Einheit zugleich die größte Weite des Empfindens, ein Vermögen, die ganze Stufenleiter menschlicher Gefühle bei sich selbst zu beleben, enthielt von herbem Ernst und scheidender Strenge bis zu inniger Weichheit und sehnlicher Liebe, eine Per-

sönlichkeit, die, fest auf sich selbst gestellt, zugleich wärmste Teilnahme für alles Tun und Ergehen der Menschen in sich trug. Es wäre aber das Reich seines Schaffens nicht ein gemeinsamer Besitz der Menschheit geworden, und es erhielte sich nicht in dauernder Wirkung, hätte er nicht den Gebilden seiner Phantasie eine solche Körperhaftigkeit, Glaubwürdigkeit, Eindringlichkeit zu geben verstanden, daß sie uns wie eine lebendige Wirklichkeit vor Augen stehen, wie eine Wirklichkeit Liebe und Haß erregen. So gehört Dante zu den Mehrern des geistigen Besitzes der Menschheit; niemand wird klein vom Mittelalter denken, der ihn zu würdigen weiß.

Es ist aber das Mittelalter nicht bei Thomas stehen geblieben und hat die von ihm gewiesene Mittellinie nicht einfach weiterverfolgt. Einerseits hat die Mystik sich nicht dauernd so willig angliedern lassen, so wenig die persönliche Gesinnung ihrer Führer einen Zusammenstoß mit der Kirche wollte, andererseits ward das Verhältnis von Wissen und Glauben bald auch in einer von Thomas abweichenden Art gefaßt und damit ein anderer Typus des Lebens erzeugt. Überhaupt enthält das Mittelalter weit mehr Mannigfaltigkeit und weit mehr innere Bewegung, als die landläufige Vorstellung auch heute noch oft ihm zuerkennt. Daß auch die Naturforschung keineswegs ganz verkümmert, das zeigen Männer wie Albert der Große, Roger Bacon, der bedeutendste Physiker der Scholastik, und der erst neuerdings näher aufgehellte Schlesier Witelo.

Das Haupt der Mystik und der überragende spekulative Geist in ihr war Meister Eckhart († 1327), ein großer Zauberer des Wortes und der Schöpfer der philosophischen Kunstsprache deutscher Zunge. In seinen Lehren will er sich nicht von der Scholastik und Thomas trennen, und auch seine Mystik bietet dem mit den geschichtlichen Zusammenhängen Vertrauten in den Begriffen kaum etwas Neues; sie enthält dieselbe Verwebung logischer Abstraktion und religiösen Gefühles, die seit Plotin so viele Gemüter beherrschte; ihr droht dieselbe Gefahr, mit der Abstreifung aller Besonderheit auch allen Inhalt einzubüßen und sich ins Gestaltlose zu verlieren. Aber der mittelalterliche Denker einer neuen Volksart hat gegenüber dem erlöschenden Altertum mehr Frische und Unmittelbarkeit der Empfindung, mehr Freudigkeit der Stimmung, mehr Einfalt und Naivität des Ausdrucks, auch mehr Trieb in die Welt zu wirken; dabei besitzt er ein wunderbares Vermögen, auch das

Unfaßbarste zu gestalten und anschaulich darzustellen. Kein zweiter Denker jener Zeit spricht noch heute so unmittelbar zu uns wie Eckhart.

Seine Mystik enthält einen einfachen Gedankenbau. Gott kommt aus dem bloßen Wesen, dem „Abgrunde" seiner Natur, zu voller Wirklichkeit nicht ohne sich auszusprechen; sein Sichaussprechen aber ist das Schaffen der Dinge, demnach ist er das Wesen aller Dinge. Alle Irrung und Verkehrung kommt daher, daß die Kreatur ihres Ursprungs vergißt und etwas für sich sein will; alles Heil liegt an dem Verzicht auf Besonderheit und der vollen Rückkehr zu Gott. Dem Menschen mit seiner Denkkraft kommt dabei eine einzigartige Aufgabe zu: er hat alle Dinge zu ihrem göttlichen Ursprung zurückzuführen und damit die Welt zu vollenden; so kann Gott selbst seiner nicht entbehren.

Das ergibt eine überaus hohe Stellung der menschlichen Seele, Eckhart preist sie oft in dichterischem Schwunge. Die Seele ist gleichen Wesens mit Gott. „Ihre Größe können Himmel und Erde nicht messen; wer sie messen will, der messe sie nach Gott." „Die Seele ist schneller als der Lauf des Himmels. Ihre Wohnung ist auf den Flügeln der Winde, die Flügel aber, das sind die Kräfte göttlicher Natur, die Winde, das ist, daß göttlicher Natur Kräfte der Seele zuwehen." Die Seele ist aller Dinge Stätte, ohne selbst eine Stätte zu haben, sie steht an der Grenze von Zeit und Ewigkeit.

Je höher aber der „natürliche Adel der Seele" ist, desto schmerzlicher wird ihre Selbstentfremdung empfunden, welche die Versenkung in das geschaffene Sein mit sich bringt, desto dringender wird das Verlangen nach Ergreifung ihres wahren Wesens, nach voller Aneignung ihrer Einheit mit Gott. Dieses Streben geht nicht in die Ferne. Denn „Gott ist mir näher als ich mir selber bin, mein Wesen hängt daran, daß mir Gott nahe und gegenwärtig ist". Aber solche Gegenwart will von uns ergriffen und angeeignet sein. Denn „nicht schon davon sind wir selig, daß Gott in uns ist, sondern daß wir ihn erfassen und erkennen, wie nahe er uns ist. Denn was hülfe es einem Menschen, wenn er König wäre und wüßte es nicht?"

Ein derartiges Erkennen ist grundverschieden von allem gelehrten Wissen, es fordert eine Umwälzung des gesamten Lebens, eine völlige „Abgeschiedenheit" von der Welt der Vielheit, eine ausschließliche Richtung auf die in uns wirksame Einheit. Es

gilt zu einem reinen Beisichselbstsein der Seele durchzudringen, das jenseits aller Mannigfaltigkeit der Kräfte und Leistungen liegt. Will die Seele „Frieden und Freiheit des Herzens in einer stillen Ruhe" finden, so muß sie „wieder heimrufen allen ihren Kräften und sie sammeln von allen zerstreuten Dingen in ein inwendiges Wirken". Hier spricht Eckhart von einem „Fünklein" der Seele, das uns unmittelbar mit Gott verbindet, hier zuerst hat auch das Wort „Gemüt" einen auszeichnenden Sinn und einen eigentümlichen Gefühlston erhalten.

Mit wunderbarer Zartheit schildert Eckhart diese große Wendung des Lebens. „Wenn es aber kommt, so kommt es verstohlen, in einem Geflüster und in einer Stille es sich offenbaret. Da alles schwieg, was in mir war, da sprach Gott ein stilles Wort zu meiner Seele, das verstand niemand als ich. Und zu welcher Seele das Wort gesprochen wird, die vergißt aller Bilder und Formen und wird eine Einwohnerin mit Gott. Der aber spricht alsdann von Gott am schönsten, der von der Fülle des inwendigen Reichtums am besten schweigen kann."

Letzthin erscheint jene Wendung als ein Sterben und Auferstehen, ein Sterben des natürlichen, ein Auferstehen des geistigen Menschen. „Es stirbt der Geist ganz aufgehend in das Wunder der Gottheit. Denn in der Einheit hat er keinen Unterschied, das Persönliche verliert seinen Namen in Einheit, Gott nimmt die Seele in sich auf, wie die Sonne das Morgenrot in sich ziehet, so daß es zunichte wird." Damit aber bewährt sich das Wort: „Selig sind, die in Gott sterben." Denn wiedergeboren aus Gott erhält der Geist an der ganzen Fülle des göttlichen Lebens teil: „Bin ich selig, so sind alle Dinge in mir, und wo ich bin, da ist Gott, so bin ich in Gott, und wo Gott ist, da bin ich." Damit erwächst ein hohes Lebensziel: „Das Höchste, dazu der Geist kann kommen in diesem Leben, das ist, daß er eine stete Wohnung habe außer allem in allem. Daß er wohnen soll außer allem, das ist, daß er wohnen soll in einer Abgeschiedenheit und in einer bloßen Ledigkeit sein selber und aller Dinge. Daß er aber wohnen soll in allem, das ist, daß er wohnen soll in einer steten Stillheit und in einem Entschlummern in seinem ewigen Bilde, wo aller Dinge Bild in einer Einfaltigkeit leuchtet. Die Menschen, die dahin gelangt sind, schauen den Spiegel der Wahrheit und sind unwissend dazu gekommen, sie befinden sich auf Erden, ihre Wohnung aber

ist im Himmel, sie sind gesetzt zur Ruhe und gehen einher wie die Kinder."

Solche Innerlichkeit des Lebens im Gemüte entfremdet Eckhart aber nicht den ethischen Aufgaben und dem praktischen Handeln. Jener Rückkehr der Seele zu Gott widersteht besonders ein selbstisches Verlangen nach Glück; so ist dieses kräftig zu bekämpfen und bis zur Wurzel auszurotten. Solches Verlangen schleicht sich selbst in das religiöse Leben ein. So, wenn für die Leistung ein Lohn verlangt wird nach Art der Wucherer, die Jesus aus dem Tempel vertrieb; denn „die Wahrheit begehrt keiner Kaufmannschaft". So aber auch, wenn der Mensch nach einem großen Schein von Heiligkeit trachtet, oder wenn er meint, daß alles geschehen müsse, was er von Gott begehrt, ja daß Gott aller Kreatur vergessen habe bis auf ihn allein. „Nein das nicht, das ist es nicht; was Gott von uns heischt, das geht ganz anders."

Als das Hauptmittel zur Ausrottung der Selbstsucht preist Eckhart das Leiden, Leiden nicht äußerlich, sondern innerlich verstanden. „Rechtes Leiden ist eine Mutter aller Tugend, denn es drücket des Menschen Herz nieder also, daß er sich nicht kann aufrichten gegen die Hoffart und muß demütig sein. Nun aber liegt die höchste Hoheit der Höhe in dem tiefsten Grunde der Demut; je tiefer der Grund, desto höher ist auch die Höhe, die Höhe und die Tiefe sind Eins."

Als der Weg zur Geburt eines neuen Menschen erzeugt aber das Leiden hier keine gedrückte Stimmung; selbst bei der Schuld weicht die Furcht vor dem richtenden und strafenden Gott dem Vertrauen auf seine Güte und Liebe. Das allein ist die rechte Furcht, daß man fürchte Gott zu verlieren. Seien wir nicht Knechte, sondern Freunde Gottes! Mag der Mensch voller Sünden sein, „was ein Tropfen ist gegen das Meer, das ist aller Menschen Sünde gegen Gottes unergründliche Güte".

Solches freudige Lebensgefühl drängt eifrig dahin, den Reichtum des neuen Lebens nach außen hin in tätigem Handeln zu bekunden: „wenn der Mensch sich übt in dem schauenden Leben, so kann er von rechter Fülle es nicht ertragen, er muß ausgießen und sich üben in dem wirkenden Leben". Da jetzt aber die ganze Welt einen Abglanz göttlichen Wesens bildet, so fällt der schroffe Gegensatz zwischen Heiligem und Profanem, zwischen Gottesreich und Welt; die rechte Gesinnung kann im alltäglichen Leben und

im Verkehr mit den Menschen Gott ebensogut besitzen wie in der Einöde oder der Zelle. Die schlichte, dienstwillige Arbeit des Menschen für den Menschen tritt allem anderen voran, das einfachste Werk aus helfender Liebe ist besser als alles andächtige Schwärmen. Martha mit ihrer liebevollen Sorge für Jesus wird höher gestellt als Maria, die seinen Worten tatlos lauscht; ein „Lebemeister" gilt mehr als tausend „Lesemeister". Ja, „wenn einer in den dritten Himmel verzückt wäre wie Paulus und sähe einen armen Menschen, der einer Suppe von ihm bedürfte, es wäre besser, er ließe die Verzückung und diente dem Dürftigen". Damit verlieren die eigentümlich religiösen Werke ihren auszeichnenden Wert; vom Gebete heißt es: „Das Herz wird nicht rein von dem äußeren Gebet, sondern das Gebet wird rein von reinem Herzen", den Reliquienverehrern aber wird zugerufen: „Leute, was suchet ihr an dem toten Gebeine? Warum suchet ihr nicht das lebendige Heiltum, das euch geben mag ewiges Leben? Denn der Tote hat weder zu geben noch zu nehmen." Besonders wird die Bindung aller Menschen an eine einzige Ordnung verworfen, denn es ist einmal nicht allen derselbe Weg gewiesen: „was des einen Menschen Leben, das ist des anderen Tod". Erforderlich ist nur, daß alles aus Liebe geschehe; „lege dem Leib an den Zaum der Minne; das ist das allerstärkste Band und doch eine süße Bürde". „Wer diesen Weg gefunden hat, der suche keinen anderen." „Wo aber mehr Liebe sei, das weiß niemand, das liegt verborgen in der Seele."

Das alles soll nach der Absicht des Denkers nicht gegen die kirchliche Ordnung, sondern innerhalb ihrer wirken, noch entsteht keine Abstoßung und Ausschließung, noch spitzt die Sache sich nicht zu einem Entweder—Oder zu. Aber vollauf entwickelt sich hier eine Verinnerlichung des Lebens, eine Befreiung von selbstischem Glücksverlangen wie von äußeren Formen und Werken. Das Ganze ist grundverschieden von der Art eines Luther, aber es behält neben ihr seinen Wert.

Der Thomismus begegnete von Anfang an dem Widerstand derer, welche der älteren Art gemäß sich mehr an Augustin und an Plato hielten, die Gestaltung der christlichen Gedankenwelt unter dem Einfluß des Aristoteles zu verstandesmäßig und zu abhängig von dialektischer Begriffsarbeit fanden, dagegen stärker die Bedeutung der Tatsachen, den Vorrang des Willens, das praktisch-religiöse Bedürfnis verfochten. Diese Richtung hatte ihren Hauptsitz in Eng-

land, vornehmlich in Oxford; hierher gehört auch der Mann, der jene Bewegung auf ihre Höhe brachte und dem Thomismus eine vollgewachsene Leistung entgegensetzte: Duns Scotus, der scharfsinnigste Geist des Mittelalters († 1308). Sein Verhältnis zu Thomas ward oft mit dem von Kant zu Leibniz verglichen; strengere Anforderungen an den Vernunftbeweis verengen ihm das Gebiet der Vernunfterkenntnis und verbieten eine Verwandlung der Theologie in Philosophie. Ähnlich wie Kant bekämpft er weniger die Wahrheiten selbst als ihre üblichen Beweise und Formeln. Seine Theologie stellt den Willen und die Praxis voran, sie wird daher ein praktisches Erkennen, wie der Glaube ein praktisches Verhalten genannt. Den Inhalt des Glaubens bilden die Offenbarungen, welche dem schlechthin freien Willen des allmächtigen Gottes entspringen; er hat es nicht mit Notwendigem, sondern mit Kontingentem, d.h. rein Tatsächlichem, zu tun. Durchgängig wird der Wille dem Intellekte vorgezogen und zugleich mit voller Freiheit der Entscheidung bis zu grundloser Willkür ausgestattet. Die Individualität gilt hier nicht als ein Weniger, sondern als ein Mehr, das sich nicht aus dem Allgemeinbegriff ableiten läßt; dies Unableitbare bedeutet nicht, wie bei den Aristotelikern, etwas Nebensächliches und Geringwertiges, sondern die vollendende Höhe des Wesens. Die Verschiebung von einer rationalen zu einer positiven Denkart bringt zu knappem Ausdruck die Formel, daß nach Thomas Gott das Gute gebietet, weil es gut ist, nach Scotus das Gute gut ist, weil Gott es gebietet. Es vollzieht aber dieser die Wendung zur Tatsächlichkeit nicht unter Geringschätzung der Begriffsarbeit, sondern unter Steigerung ihrer Technik und höchstem Aufgebot dialektischer Schärfe. Namentlich erreicht das Vermögen der Scheidung und Spaltung der Begriffe hier seinen höchsten Gipfel, um Anmut des Ausdrucks ist dabei geringe Sorge. So wurden hier Unterschiede von bleibendem Wert gewonnen, und es ist die wissenschaftliche Sprache in hohem Grade bereichert wie verfeinert, aber es droht auch schon eine Wendung zu leerem Wortstreit und überkluger Spitzfindigkeit. Daher konnten spätere Forscher, z. B. Erasmus, in Duns Scotus den typischen Vertreter einer unfruchtbaren Scholastik sehen. Das freilich nur, weil inzwischen der Sinn für die Probleme erloschen war, die das Denken dieses hervorragenden Mannes beherrschten.

c. Das spätere Mittelalter.

Der spätere Verlauf des Mittelalters löst den geistigen Zusammenhang auf, dessen Herstellung seine Höhe bezeichnet. Der sogenannte Nominalismus, dessen Haupt Wilhelm von Occam (etwa von 1280 bis gegen 1350) war, verfolgt die von Duns Scotus eingeschlagene Richtung weiter bis zur Leugnung aller allgemeinen Größen. Die Begriffe gelten als bloße Abkürzungen, die nichts über den Denkenden hinaus bedeuten, jeder Zugang zu den Dingen wird dem Menschen hier versagt. Zugleich fällt alle Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Glaubenswahrheiten, sie sind in reiner Tatsächlichkeit so anzunehmen, wie die Kirche sie übermittelt, die sich dabei auf die Bibel stützt. Schließlich liegt alles an der absoluten Macht und Willkür Gottes. Ein merkwürdiges Schicksal treibt diesen Verkünder der geistigen Autorität in einen harten Kampf mit der sichtbaren Autorität. Er sieht das von ihm mit ganzer Inbrunst ergriffene Ideal einer völligen Armut nicht nur der einzelnen Ordensglieder, sondern der Orden selbst vom Papst verworfen, der Zusammenstoß macht ihn zu einem scharfen Kritiker nicht nur des einzelnen Papstes, sondern des ganzen Papsttums und seines Anspruchs auf weltliche Macht, zugleich aber zu einem Vorkämpfer der Selbständigkeit des Staates und Kaisertums. „Die heilige Armut machte ihn zum Kritiker des Papsttums und zum Verteidiger der Selbständigkeit des Staates" (Seeberg). So unbeugsam er sein ganzes Leben hindurch solche Ziele verfocht, praktisch erreicht hat er damit so gut wie nichts. Aber seine wissenschaftliche Denkweise hat anderthalb Jahrhunderte beherrscht und auch in die Reformation hineingewirkt, wie sich auch Luther einen Occamisten nennt und Occam als seinen „lieben Meister" schätzt.

Für unsere Betrachtung haben im späteren Mittelalter besonderen Wert die Werke der gemäßigten und mehr ins Ethische gewandten Mystik. Namentlich hat hier die Schrift des Thomas von Kempen († 1471) von der Nachfolge Christi einen derartigen Einfluß geübt, daß auch wir einen Augenblick dabei verweilen und die Gründe solcher Wirkung erwägen müssen.

Sowenig jene Schrift eine zusammenhängende Lebensansicht bietet, einfache und kräftige Grundstimmungen tragen das Ganze. Wir gewahren eine Seele, die, von dem Elend der menschlichen Lage übermannt, sehnsuchtsvoll darüber hinausstrebt. Alles Ver-

langen richtet sich von der Welt auf Gott, vom Diesseits zum Jenseits; schroff steht beides gegeneinander, so daß das eine ergreifen das andere aufgeben heißt, „das ist die höchste Weisheit, durch Verachtung der Welt zum Himmelreich zu streben". Das Leben schöpft allen Inhalt und Wert aus dem Verhältnis zu Gott; dies Verhältnis aber begründet sich nicht vom Erkennen her durch hochfliegende Spekulation, gegen die starkes Mißtrauen waltet, sondern durch eine persönliche Beziehung von Gemüt zu Gemüt, durch aufopfernde Liebe und Hingebung. Alle Schätzung der Güter untersteht dem Gedanken, daß alles gut ist, was von der Welt ablöst, alles böse, was an sie bindet. Wiederum erwächst ein religiöser Utilitarismus mit seiner Einschränkung auf das, was zum Seelenheil notwendig dünkt, ihm wird u. a. auch das weltliche Wissen geopfert. Der Hauptweg zu Gott wird das Leiden mit seinem Brechen aller Lust an der Welt, auch gilt es ein einsames und schweigendes Leben (*solitudo et silentium*), ein williges Gehorchen, ein freudiges Zurückstehen hinter den anderen, ein sich selbst Besiegen bis zu völliger Selbstverleugnung, ein stetes Vorhalten des Todes. „Durch zwei Flügel erhebt sich der Mensch über das Irdische: durch Einfachheit und Reinheit". Ergänzt und erwärmt wird dieses Bild durch die Forderung der Liebe, einer stets dienstwilligen Gesinnung, eines gegenseitigen Tragens der Lasten.

Aber diese Gefühle erstrecken sich nicht auf den Menschen in seiner individuellen Art, sie umfassen nicht die lebendige Persönlichkeit, sondern sie gehen in unbestimmte Weite und entbehren alles festen Bodens. Alle Vertrautheit mit Menschen wird widerraten, wir sollen möglichst wenig mit anderen verkehren, weder wünschen, daß sich jemand innerlich mit uns befasse, noch selbst unsere Liebe auf einzelne Menschen richten. So blicken wir in eine weltflüchtige, lebenverneinende Stimmung mönchischer Art. Daß aber das Herz nicht letzthin so ins Unbestimmte lieben kann, sondern eines lebendigen Gegenstandes bedarf, das erweist sich auch hier: je mehr das Gefühl sich von der Besonderheit der menschlichen Umgebung ablöst, mit desto größerer Inbrunst umfaßt es die Heilandsgestalt Jesu. Er allein ist vorzugsweise, er allein wegen seiner selbst zu lieben, alle anderen nur seinetwegen. Es gilt, sein Bild sich stets vor Augen zu halten und alles eigene Tun daran zu messen; die „Nachahmung Christi" in Lieben und Leiden, in Entsagen und Überwinden wird zur Seele des menschlichen Lebens.

In dem allen beschäftigt den Menschen lediglich die Frage des eigenen Seelenheiles, um den Gesamtstand der Menschheit ist keine Sorge, die gesellschaftlichen Verhältnisse werden wie eine fremde Ordnung hingenommen. Auch das christliche Leben erscheint vornehmlich als ein Handeln des Einzelnen; so gewiß es göttliche Gnade und kirchliche Ordnung voraussetzt, ihre Aneignung scheint wesentlich auf den Menschen selbst gestellt, sein Tun trifft die Hauptentscheidung. Wohl ist dies Tun nicht äußerer, sondern innerer Art, „es wirkt viel, wer viel liebt", aber auch so scheint es ein von uns zu vollziehendes Werk, auch den Stand des Inneren haben wir aufzubringen. Die Unzulänglichkeit unseres Tuns steht außer Zweifel, aber sie ist mehr ein Zurückbleiben hinter dem Ziel als ein gänzliches Verfehlen; so bedarf es mehr einer Stärkung unseres Vermögens als einer Umwälzung unseres Wesens. Demnach wirken in dieser Lebensgestaltung verschiedene Strömungen durcheinander, und es schützt alle seelische Verinnerlichung nicht vor einem Verfallen in Werkheiligkeit.

Auch die Fassung des höchsten Gutes zeigt entgegengesetzte Strömungen. Einerseits ein selbstisches Glücksverlangen, das nicht gründlich entsagt, sondern seine Zeit nur erwartet, auf das Diesseits nur verzichtet zugunsten eines besseren Jenseits, das dient, um später zu herrschen, das um der ewigen Seligkeit willen die zeitliche Mühsal gelassen trägt. Hier behält alle Hingebung und Aufopferung den eigenen Vorteil im Auge; Gott und Christus bilden im Grunde bloße Mittel für die menschliche Seligkeit. Aber das ist nur eine Seite von Thomas. Eine nicht minder starke Bewegung geht auf Gott um Gottes willen, es entwickelt sich eine reine Liebe zum Guten und Ewigen und gibt ihrer schlichten Herzlichkeit oft einen hinreißenden Ausdruck. „Ich will lieber arm sein deinetwegen als reich ohne dich. Ich ziehe vor, mit dir auf der Erde zu pilgern, als ohne dich den Himmel zu besitzen. Denn wo du bist, da ist der Himmel; hingegen der Tod und die Hölle, wo du nicht bist." „Ich kümmere mich nicht um das, was du außer dir selbst gibst, denn dich selbst suche ich, nicht deine Gabe."

Demnach liegt hier das Edle neben dem Selbstischen, das Göttliche neben dem Kleinmenschlichen; gerade diese Mischung mag zur beispiellosen Wirkung ins Weite viel beigetragen haben. Denn wer sich dem Durchschnitt nahe genug hält, um leichten Eingang zu finden, und zugleich eine Kraft der Erhöhung übt, der mag die

Gemüter vornehmlich gewinnen. Auch hat sich bei Thomas die Entfaltung der Lehren oft von der mönchischen Grundanschauung gänzlich befreit; so erlangen Gefühle innigster Art einen allem Streit überlegenen Ausdruck, und es ist dieser Ausdruck so einfach, so treffend, so überzeugend, daß jedes religiöse Gemüt hier eigene Erlebnisse wiederzufinden vermochte.

Daher haben Menschen verschiedenster Überzeugung weit über die Kirche hinaus sich jenes Werkes erfreut und für das eigene Leben daraus gewonnen. Es ist die letzte Leistung, in der das Christentum älterer Gestalt zu allen spricht und alle fördern kann.

C. Das neue Christentum.

1. Die Reformation.

Innere Wandlungen hatte das Christentum bisher in Hülle und Fülle durchgemacht, ohne daß diese Wandlungen einen schroffen Bruch ergaben und den Zusammenhang der Bewegung zerstörten. Daß die Sache jetzt anders verlief, und daß eine neue Art des Christentums aufkam, erklärt sich schwerlich aus der Religion allein; eine Veränderung der gesamten geistigen Lage, des Lebensgehaltes, des Lebensgefühles war sicherlich dabei im Spiele. Das alte Christentum hatte seine Gestalt unter starken Einflüssen einer eigentümlichen Zeit erhalten. Die Menschheit war damals der Kultur satt und müde geworden, die Arbeit entbehrte großer Ziele, die Individuen fühlten sich schwach und überlegener Hilfe bedürftig, der massenhafte Zustrom ungeläuterter Elemente seit dem vierten Jahrhundert gefährdete die geistige und sittliche Höhe. Dazu bedrückte jene Zeit ein schroffer Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit, ein Rückschlag gegen die lüsterne Sinnlichkeit, woran alternde Kulturen zu leiden pflegen. Ein solcher Stand der Dinge machte zum dringlichsten Anliegen, dem Menschen einen festen Halt in einer überlegenen Ordnung zu erringen und ihn dadurch allem Zweifel zu entziehen, aller Unzulänglichkeit zu entwinden, vor allen Stürmen in einen sicheren Hafen zu retten. Man sehnte sich nach unantastbarer Autorität und nach unbestreitbarem Abschluß, man wollte sich selbst entlasten, man brachte dem Geheimnisvollen, dem Magischen, dem Unbegreiflichen die bereiteste Stimmung entgegen. Wenn also damals die Glaubenslehren in ein geschlossenes System zusammenwuchsen und die Ordnung der Kirche den Anspruch erhob, den Individuen alles Heil zu vermitteln, sie aus Not und

Nichtigkeit des nächsten Daseins in eine höhere Welt zu versetzen, so entsprach das den Bedürfnissen der Zeit und zog daraus eine unwiderstehliche Macht.

Diese Bewegung hatte das Mittelalter fortgesetzt und auf seiner Höhe in der römischen Kirche ein System geschaffen, das nicht nur innerhalb des Christentums und der Religion, sondern im Ganzen des menschlichen Lebens eine einzigartige Erscheinung bildet. Nicht nur die Individuen, sondern auch die Kulturarbeit mit aller ihrer Verzweigung war hier der Religion an- und eingefügt, die Religion aber sollte in der Gestaltung zur Kirche alle Dürftigkeit und Zufälligkeit der menschlichen Lage überwinden und ein selbständiges Reich göttlicher Kräfte und Wirkungen bilden. Dies Reich hielt dem Wandel des menschlichen Lebens eine ewige Wahrheit als unanfechtbar entgegen und gab sich als den alleinigen Vermittler des Menschen mit geistigen und göttlichen Dingen; in seinem eigenen Kreise aber vollzog es eine bewunderungswürdige Ausgleichung der Gegensätze, die das menschliche Leben bewegen und unablässig zu spalten drohen. Diesseits und Jenseits sowie Sinnliches und Geistiges waren einander hier eng verbunden und fest verschlungen, das Weltbild wurde von einer lebendigen Gemeinschaft getragen, diese aber durch die göttlichen Kräfte erhöht und veredelt, deren unablässiger Zustrom sie als den Mittelpunkt eines großen Weltzusammenhanges erscheinen ließ. Gedankenarbeit und Machtentwicklung gingen hier Hand in Hand; viel rationale Arbeit wurde mit eiserner Konsequenz verrichtet, aber sie ruhte auf einem überrationalen mystischen Grunde; die Strenge der ethischen Aufgabe wurde durch ein namentlich dem Griechentum entlehntes Element des Schönen gemildert, einem Sinken des Schönen in weichlichen Genuß widerstand aber der tiefe Ernst einer moralischen Ordnung. Was bei dem allen unausgeglichen blieb und Widersprüche enthielt, das vermochte der Weg der Abstufung geschickt auszugleichen und zusammenzufügen.

So eine Welt- und Lebensordnung, der kein Unbefangener eine überragende Größe absprechen kann. Aber wie dies System aus einer besonderen geschichtlichen Lage hervorgegangen war, so hatte es eigentümliche Voraussetzungen, und ob diese für alle Zeiten gelten und die Menschheit dauernd binden, das konnte gar wohl in Zweifel geraten. Ein solcher Abschluß kann endgültig nur sein, wo nicht nur an eine ewige Wahrheit, sondern auch an eine erfolgte Er-

schließung dieser Wahrheit innerhalb der Zeit geglaubt wird, wo daher die geschichtliche Bewegung keinerlei wesentliche Fortbildungen und Erneuerungen erwarten läßt, vielmehr der Grundstock des Lebens schlechthin unwandelbar dünkt; auch muß dann die dargebotene Art der Religion die Grundform aller Religion bedeuten und nirgends notwendigen Forderungen der Seele widersprechen. Ein Widerspruch droht aber namentlich daher, daß der Mensch, als lebendige und weltumspannende Persönlichkeit, nicht dauernd die hier auferlegte Abhängigkeit und Einengung ertragen kann. Denn jene mittelalterliche Ordnung läßt ihn seinen geistigen Schwerpunkt nicht in sich selbst, bei seiner eigenen Überzeugung und im eigenen Gewissen, sondern in der ihn umfangenden und beherrschenden Kirche finden, das Leben geht mehr an ihm vor als daß er selbst es hervorbringt, er hat sich willig unterzuordnen, eine unbedingte Devotion zu üben. Bei aller Innigkeit des Gefühls und aller Emsigkeit frommer Werke fehlt diesem Leben der Charakter der Freiheit, Freudigkeit und Mannhaftigkeit, es ist die Religion einer unmündigen und ihrer Ohnmacht bewußten Menschheit. Konnte diese Schwäche dauernd verbleiben, mußte nicht ein Wiedererstarken erfolgen und jenem Leben den Boden entziehen?

Ein derartiges Erstarken ist erfolgt: es war nicht eine kecke Überhebung Einzelner, es waren tiefgehende Veränderungen im Bestande des Lebens, welche der Menschheit wieder frische Kraft und freudigen Mut verliehen und zugleich ihre Stellung zu den letzten Fragen verschoben. Die trüben Eindrücke des ausgehenden Altertums verblichen, neue Völker waren herangewachsen, strotzend von Jugendkraft, die, zunächst mehr nach außen gekehrt, sich schließlich auch ins Innere wenden und einen neuen Welttag herbeiführen mußte. Die Kirche hatte mit ihrer handfesten Ordnung und ihrer strengen Zucht ein unverwerfliches Werk der Erziehung an den Völkern getan. Aber wie jede Erziehung, so ging auch diese zu Ende, die Unmündigkeit wurde deutlich empfunden und schien damit unerträglich; nun drohte zur starren Hemmung zu werden, was langen Jahrhunderten ein hoher Segen war.

Solche Regungen und Stimmungen erscheinen schon im Mittelalter, aber zur Bewußtheit gelangt der neue Lebenstrieb erst mit dem Aufstieg der Renaissance. Nun erwachen die Geister wie aus langem Schlummer, selbsttätiger wird das Leben, freiere Gedanken von Gott und Welt, Überzeugungen von einem geistigen

und göttlichen Leben auch jenseit der kirchlichen Form entstehen und erzeugen die frohe Stimmung eines frischen Morgens. „Die Geister erwachen, es ist eine Lust zu leben" (Hutten). Zugleich wird das Auge für die Schönheit der Welt geöffnet sowie das Sinnen und Denken von ihrer Lebensfülle angezogen. Auch eingreifende soziale Wandlungen kommen in Fluß und treiben auf neue Bahnen. Das feudale System ist innerlich gebrochen, ein starkes Bürgertum ist erwachsen und hat die Macht wie die Ehre der bürgerlichen Arbeit gehoben; immer weitere Schichten drängen aufwärts, wollen mitbestimmen und fordern eine bessere Lebenshaltung. Das alles muß auch zu einer Umwandlung der letzten Überzeugungen wirken.

Aber alle solche Lebensfülle hätte von sich aus noch nicht eine Umwälzung der Religion herbeigeführt, mit ihrer Steigerung menschlicher Kraft und menschlichen Selbstgefühls widersprach sie eher der Religion. Es mußte daher auch diese selbst ein Verlangen nach neuer Gestalt erzeugen, nur das Zusammentreffen beider Bewegungen konnte ihr einen neuen Boden schaffen. Nun befand sich in Wahrheit beim Ausgang des Mittelalters das westliche Christentum in starker innerer Gärung, obschon keineswegs im Verfall. Viel Veräußerlichung und Verweltlichung war entstanden, ohne daß ber der religiöse Eifer darüber erkaltete; das fünfzehnte Jahrhundert war, wie seine großen Konzilien zeigen, voll des Verlangens nach einer Reform an Haupt und Gliedern, es hat tatsächlich manches in dieser Richtung erreicht. Energische Persönlichkeiten, wie Wiclef und Huß, drangen kühner vor und gerieten in schroffe Konflikte. Er muß bei aller äußeren Blüte des überkommenen Kirchentums und aller Opferwilligkeit für seine Zwecke viel Spannung und Widerspruch in den Gemütern geschlummert haben, sonst hätte Luthers Auftreten unmöglich so durchschlagen können. Aber um das Schlummernde zu wecken, bedurfte es einer überragenden Persönlichkeit, einer Persönlichkeit, die ganz und gar Wille war, und die in den kirchlichen Formen nicht den stürmisch ersehnten Frieden für die eigne Seele fand, einer Persönlichkeit, die stark genug war, um zur Erringung dieses Friedens neue Bahnen zu brechen, und tapfer genug, um die innere Notwendigkeit gegen eine übermächtige, durch die Überzeugung der Menschheit geheiligte Ordnung durchzusetzen.

Eine solche Persönlichkeit war es, die in Luther erschien; der tiefste Drang der Reformation ward in ihm zu Fleisch und Blut, seine ursprüngliche, kernhafte, anschauliche Art gab dem Unter-

nehmen ein glutvolles Leben und eine hinreißende Überzeugungskraft.

„Ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser ward das Leben in seinem Leben, und setzte immerfort das Letzte in die Wage, und gab ihm die Kraft und die Gaben, die die Nachwelt bewundert. Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde; daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiel stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist natürlich und durchaus kein Wunder" (Fichte).

Wie unsere Darstellung vornehmlich das Grundmenschliche seiner Lebensanschauung zum Ausdruck zu bringen hat, so hält sie sich namentlich an die früheren Schriften, insbesondere an die Schrift von der Freiheit des Christenmenschen (*de libertate Christiana*). Bisweilen sei auch Melanchthon herbeigezogen, wo er die leitenden Gedanken besonders deutlich ausgeprägt hat.

a. Luther.

Luther ist allen bekannt und in aller Munde, aber deshalb ist er uns keineswegs mit dem vollen Bilde seines Wesens und Wirkens gegenwärtig. Nicht nur haftet meist der Blick zu ausschließlich an der religiösen Bewegung, die von ihm ausging, es wird nicht genügend anerkannt, daß die Erneuerung der Religion ihre einzigartige Kraft und Wucht aus dem Ganzen eines eigentümlichen Lebens schöpfte, das in jenem Manne hervorbrach, und das in der Religion wohl seinen Höhepunkt fand, nicht aber sich darin ganz ausgab; auch kommen die inneren Bewegungen und feineren Züge des Mannes nicht zu ihrem vollen Recht, er erscheint zu derbe, zu sehr nach außen gekehrt, zu kampfeslustig; wir blicken nicht genügend in seine inneren Bewegungen hinein und erreichen daher nicht ein so innerliches Verhältnis zu ihm, wie es möglich wäre, und wie es unser eigenes Leben und Streben fördern könnte. Sehen wir nach dieser Richtung hin unsere frühere Darstellung weiterzuführen, so gewiß unsere summarische Behandlung der Sache nur einige Umrisse zu liefern vermag.

α. Luther als Reformator der Kirche.

Der Ausgangspunkt der religiösen Bewegung bei Luther war durchaus ethischer Art, es war die Entrüstung, der heilige Zorn über den Ablaßhandel, den er in seiner nächsten Nähe sich ausbreiten sah. Denn bei diesem schien, wenn auch nicht nach Absicht der Kirche, so doch in der Wirkung auf das Volk, eine materielle Leistung, schien bloßes Geld eine sittliche Wandlung ersetzen zu können; das dünkte Luther eine schmähliche Entstellung des Grundbestandes des Christentums, im besonderen ein schweres Unrecht gegen Christi Erlösungswerk; mit der ganzen Glut seiner feurigen Seele trieb es ihn, dagegen zu kämpfen und eine sittliche Wandlung, Reue und Lebenserneuerung, als das allein Entscheidende zu fordern. Zugleich aber dünkte ihm das überwiegende Verlangen nach bloßem Erlaß der Sündenstrafe eine unwürdige Fassung unseres Verhältnisses zu Gott. Denn ihm bereitete bei der Sünde nicht sowohl dieses Schmerz, daß Strafen für sie bestehen, als daß sie uns innerlich Gott entfremdet und aus der Gemeinschaft mit ihm herausfallen läßt; zugleich wurde ihm die Wiederherstellung dieser Gemeinschaft zur Hauptsorge; die Strafe konnte sogar zu einem Segen werden, wenn sie diesem Zweck diente. Indem sich aber damit das Verhältnis zu Gott ganz ins Innerliche und Persönliche wandte, verschob sich auch die Stellung der Kirche; sie kann die göttliche Gnade nur verkünden, nicht von sich aus Erlösung bringen, die vielmehr ganz und gar im Wirken Gottes zur Seele liegt. Wie sich damit das Leben ganz in die Innerlichkeit verlegt, das zeigen schon die wunderbaren Worte der 16. These: „Wie mich dünkt, unterscheiden sich Hölle, Fegefeuer, Himmel genau so wie verzweifeln, beinahe verzweifeln und des Heiles gewiß sein."

So verwirft Luther alle bequeme Abmachung, er will den Kampf mit seiner ganzen Schwere auf sich nehmen, damit aber auch echten Frieden, nicht bloß einen Schein des Friedens gewinnen. Aus solcher Gesinnung heißt es am Schluß der Thesen: „Hinweg mit allen den Propheten, die dem Volke Christi sagen: Friede, Friede, und ist kein Friede. — Allen denen Propheten aber müsse es wohl ergehen, die Christi Volk sagen: Kreuz, Kreuz, und ist kein Kreuz. — Man ermahne die Christen, daß sie ihrem Haupte Christus durch Strafen, Tod und Hölle nachzufolgen sich mühen. — Und also mehr ihr Ver-

trauen darauf setzen, durch viele Trübsal ins Himmelreich einzugehen als durch die Vertröstung: Es hat keine Gefahr."

Diese Gedanken waren zu Beginn keineswegs gegen die Kirche gerichtet, Luther wollte sie vielmehr innerhalb dieser zur Geltung bringen und sie damit vor schwerem Schaden bewahren; es war nicht sein eigener Wille, sondern die Konsequenz der Sache, welche ihn weiter und weiter trieb und schließlich in einen offenen Gegensatz brachte. Dann freilich konnte kein Zweifel daran sein, daß hier eine neue Art hervorbrach, daß eine Umwälzung, nicht eine bloße Reform erfolgte. Bei der Beurteilung dessen geschieht aber dem überkommenen Stande Unrecht, wenn die große Wendung schlechtweg als ein Sieg der Innerlichkeit über eine Veräußerlichung dargestellt wird. Denn an tiefer Innerlichkeit fehlte es wahrlich dem mittelalterlichen Christentum nicht, man muß nicht nur mit den Mystikern, man muß auch mit den Scholastikern unbekannt sein, um jenen eine solche absprechen zu können; auch bei dem Haupte der Scholastik, bei Thomas von Aquino, waltet eine tiefe Innerlichkeit und gibt sich an manchen Stellen einen ergreifenden Ausdruck. Aber es ist eine andere Art der Innerlichkeit, die sich nunmehr regt und durchsetzt, es ist eine Innerlichkeit mehr aktiver, selbständiger, aufrechter Art, wobei aber das Selbständigwerden nicht als ein Werk der Natur, sondern als eine göttliche Gabe und Gnade gilt. Mit dem Erwachen einer solchen männlichen Innerlichkeit verschob sich auch das Verhältnis des Einzelnen zur religiösen Gemeinschaft. Die ältere Art konnte ganz wohl mit schmiegsamer Unterordnung unter diese zusammengehen, es wurde an dieser Stelle noch kein Entweder—Oder empfunden. Die neue Art aber konnte einem solchen unmöglich entgehen, eine klare Entscheidung wurde unvermeidlich, und diese konnte nur zugunsten der in Gott gegründeten Persönlichkeit fallen. Nur in dieser neuen Gestalt konnte die Innerlichkeit sich für berechtigt und unter Umständen für verpflichtet halten, wie der ganzen Welt so auch der in der Überzeugung der Menschheit geheiligten kirchlichen Ordnung zu widersprechen, und allen Vorwürfen eines dadurch bewirkten Ärgernisses die Worte entgegenschleudern: „Ärgernis hin, Ärgernis her, Not bricht Eisen und hat kein Ärgernis. Ich soll der schwachen Gewissen schonen, sofern es ohne Gefahr meiner Seele geschehen kann. Wo nicht, so soll ich meiner Seele raten, es ärgere sich daran die ganze oder halbe Welt."

Was dabei an Theologie geboten wird, ist im begrifflichen Gehalt nicht neu, es schließt sich eng an die überkommene Denkweise an. Der Sündenfall des Menschen, die Verderbnis des Weltstandes, das Versagen alles eigenen Vermögens, die Rettung durch die Menschwerdung Gottes und den sühnenden Kreuzestod. Aber das Alte wirkt wie ein Neues durch die völlige Versetzung auf den Boden persönlichen Lebens: die Kontraste treten damit weit schärfer hervor, weiter erscheint die Entfernung, schmerzlicher der Widerspruch, umwälzender aber auch die Rettung. Der Gedanke der moralischen Verderbtheit des Menschen wird gewaltig gesteigert und alles Vertrauen auf das „natürliche Licht", die Vernunft, den freien Willen, die natürlichen Kräfte gebrochen; desto wunderbarer stellt sich aber auch die Wendung dar, desto freudiger wird die Befreiung, die Wiedervereinigung mit Gott begrüßt.

Dabei steht außer Zweifel, daß die große Wendung ganz und gar an der Gnade Gottes hängt, sein Werk im besonderen ist die Weckung des Glaubens, des Einzigen, was auf der Seite des Menschen zur Aneignung des Heiles zu geschehen hat: „Der Glaube ist Gottes Werk und nicht des Menschen; die anderen Werke wirkt er mit uns und durch uns, dies allein wirkt er in uns und ohne uns." Je mehr damit der Mensch ganz und gar auf Liebe und Gnade angewiesen wird, und je größer die Herrlichkeit erscheint, die er dadurch gewinnt, desto inniger wird seine Dankbarkeit, desto heißer auch das Verlangen, sie durch opferfreudiges Wirken gegenüber dem Nächsten zu bekunden. „Es fließt aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten umsonst zu dienen, ohne alle Rücksicht auf Dank oder Undank, auf Lob oder Tadel, auf Gewinn oder Verlust." „Wie sich Christus mir dargeboten hat, so will ich mich als eine Art Christus (quendam Christum) meinem Nächsten geben, um nichts in diesem Leben zu tun, als was ich meinem Nächsten notwendig, nützlich und heilsam sehe, da ich selbst durch den Glauben an allen Gütern in Christus im Überfluß teilhabe."

Solche durchgreifende Verstärkung des Inneren hat sehr bedeutende Folgen. Sie verschiebt zunächst das Verhältnis von Innerem und Äußerem, macht jenes weit überlegen und vollzieht eine gründliche Befreiung von allen äußeren Werken und Satzungen. Hier heißt es: „Alle Werke und Dinge sind einem Christen frei durch seinen Glauben", und es kann Melanchthon schlechtweg

sagen: „Schließlich ist die Freiheit das Christentum." Nun läßt sich eine Absonderung heiliger Werke und Lebensführungen nicht mehr aufrecht erhalten, sondern die rechte Gesinnung heiligt auch das Werk des Alltags, sie gibt jedem Beruf eine Weihe gemäß der Überzeugung: „Gottes Wort ist unser Heiligtum und macht alle Dinge heilig." Zugleich erfolgen erhebliche Wandlungen im Verhältnis des Geistigen und Sinnlichen. Das Geistige hebt sich hier freier über das Sinnliche hinaus und widersteht der Vermengung beider, die das sinkende Altertum mit seiner geistigen Mattheit dem Christentum zugeführt und das Mittelalter weiter befestigt hatte. Dabei erschien das Sinnliche auch den geistigen und religiösen Größen zu ihrer vollen Wirklichkeit unentbehrlich; darin aber lag eine Bindung, welche das religiöse Leben mit einer Veräußerlichung bedrohte und auch ein Verfallen in Aberglauben nahelegte. Luther dagegen stellte, wenigstens im Hauptzuge seines Strebens, das Geistige auf sich selbst und konnte daher das Sinnliche zu seinem bloßen Mittel und Werkzeug machen; auch von hier aus brauchte das religiöse Leben sich nicht an äußere Formen und Formeln zu binden. Andererseits aber wurde für das praktische Leben eine unbefangene Würdigung des Sinnlichen möglich, dieses konnte nun nicht mehr als an sich verwerflich erscheinen, vollauf ließ sich nun anerkennen, daß „Fleisch und Blut Fleisch und Blut bleibt". Die Unterdrückung der Sinnlichkeit konnte nun nicht mehr als ein besonderes Verdienst erscheinen, es fiel das asketische Lebensideal, damit freilich keineswegs alle Askese im Ganzen des Lebens, alle weltliche Askese, wie man sie wohl genannt hat.

Auch die innere Gestaltung des religiösen Lebens veränderte sich diesem Gedankenzuge: ein bloß passives Aufnehmen hat keinen Platz mehr, ebensowenig eine blinde Devotion, weit mehr wird der Mensch zu eigener Betätigung, zu eigenem Denken aufgerufen. Es vollzieht sich eine Wendung dahin, „daß die Gnade nicht mehr eine sakramental einzugießende Wundersubstanz, sondern eine von Glaube, Überzeugung, Gesinnung, Erkenntnis und Vertrauen anzueignende Gottesgesinnung, der im Evangelium und in Christi Liebe und Gesinnung zu den Menschen erkennbare sündenvergebende Liebeswille Gottes ist" (Tröltsch). Das bewirkt zugleich eine Verschiebung vom Kirchlichen ins Moralische innerhalb der Religion, der Vorrang des Moralischen wird von Luther mit aller Energie verfochten. So äußert er sich mit starkem Unwillen über

das gegen Huß geübte Verfahren und die dabei geäußerte Meinung, Ketzern brauche man das Wort nicht zu halten. Schlicht und einfach heißt es dagegen: „Geleit halten hat Gott geboten. Das sollte man halten, ob gleich die Welt untergehen sollte, geschweige denn, einen Ketzer loszuwerden.“ Unwillkürlich gedenkt man dabei des Kantischen Wortes: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben.“ Auch das verwirft Luther entschieden, daß Menschen gelobte Treue wegen kirchlicher Gelübde gebrochen werde.

Alles miteinander erzeugt ein kräftiges, freies und frohes Leben, das aber durchaus als ein Werk Gottes, nicht als eine Leistung des Menschen erscheint. Von diesem Leben heißt es: „Gottes Wort ist das Allererste, darauf folgt der Glaube, dem Glauben die Liebe, die Liebe endlich tut alles gute Werk, weil sie nichts Böses tut, vielmehr des Gesetzes Erfüllung ist.“ „Nichts Lieblicheres ist einem Christen, denn denken, daß er in Gott lebe, und will hier zu schaffen haben.“ Denn hier treibt es zu unermüdlicher Tätigkeit, weil „das Wort Gottes kommt, die Welt zu verändern und zu erneuern, so oft es kommt“.

Aber wenn damit im tiefsten Grunde der Seele ein seliger Friede gewonnen wird, so verwandelt das keineswegs unser Leben in eitel Freude. Denn in dieser Welt bleibt nach Luthers Vorstellung auch der Teufel mächtig und führt einen unablässigen Kampf gegen Gott, er ringt namentlich mit ihm um die menschliche Seele. Daher kann es nicht anders sein, als daß auch viel Leid an den Menschen kommt, die Eröffnung des neuen Lebens läßt es nur noch stärker empfinden. „Wo Gottes Wort gepredigt, aufgenommen oder geglaubt wird und Frucht schafft, da soll das liebe heilige Kreuz auch nicht draußen bleiben.“ „Gott hat uns in die Welt geworfen unter des Teufels Herrschaft, so daß wir hier kein Paradies haben, sondern alles Unglücks sollen gewarten, alle Stunde, an Leib, Weib, Gut und Ehren.“ Ja es heißt: „Je christlicher einer ist, desto mehr ist er dem Übel, dem Leid, dem Tod unterworfen.“

Dabei kann es nach Luther nun und nimmer Aufgabe sein, sich gegen solches Leid abzustumpfen. Denn „Gott hat den Menschen nicht geschaffen, daß er ein Stein oder Holz sollte sein“; Gefühllosigkeit ist eine „heidnische Tugend“, eine „gemachte Tugend und erdichtete Stärke“. Vielmehr sollen wir das Leid empfinden, namentlich „wenn die rechten großen Stöße kommen, die das Herz treffen

und stürmen, daß man nicht kann weinen und niemandem darf klagen". Aber indem wir das Leid empfinden, sollen wir es zugleich überwinden. „Das Evangelium rüstet uns auch nicht anders denn mit göttlichen Waffen, das ist, es lehrt uns nicht, wie wir das Unglück loswerden und Friede haben, sondern wie wir darunter leiden und überwinden; daß es nicht durch unser Zutun und Widerstehen abgewandt werde, sondern daß sich's an uns matt und müde arbeite und so lang uns treibe, bis es nimmer kann und von sich selbst aufhöre und kraftlos abfalle, wie die Wellen auf dem Wasser am Rande sich stoßen und von sich selbst zurückfahren und verschwinden." So bildet hier die Hauptlösung des Problems das innere Wachstum durch das Leid. „Dies ist eine geistliche Herrschaft, die da regiert in der leiblichen Unterdrückung, d. h. ich kann mich in allen Dingen bessern nach der Seele, auf daß der Tod und Leiden mir dienen müssen und nützlich sein zur Seligkeit."

Aber so wenig der Widerstand der Welt die Freudigkeit im Grunde der Seele aufhebt, das Leben verwandelt sich in einen harten Kampf, dessen Bestehen unablässige Wachsamkeit und Tapferkeit fordert, es wird uns kein ruhiger Besitz und erreicht keinen fertigen Abschluß. Vielmehr bleibt es eine bloße Vorbereitung (praecursus) oder vielmehr ein Anfang (initium) des vollkommenen Lebens, das erst das Jenseits bringt. „Es ist ja dies Leben vergänglich und muß eine Fahrt und Wallen sein, bis wir zum rechten Vaterland kommen." Aber bei aller Unvollkommenheit ist es nicht ohne große Bedeutung. „Es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gange und Schwange; es ist nicht das Ende, sondern der Weg. Es glühet und glänzet nicht alles, es feget sich aber alles." Denn über den schließlichen Sieg des Göttlichen waltet nicht der mindeste Zweifel; so kann es aus voller Überzeugung heißen: „Darum nur getrost und frisch dahingesetzt, was auch die Welt nehmen kann; die Wohnungen des Lebens sind viel weiter als die Wohnungen des Todes." Eine derartige Lebensgestaltung liegt über dem Gegensatz von Optimismus und Pessimismus.

So bringt dies neue Leben eingreifende Wandlungen und Weiterbildungen, aber es begegnet auch großen Schwierigkeiten. Eine Hauptschwierigkeit ist, diesem Leben reinster Innerlichkeit einen aller Willkür des bloßen Subjekts überlegenen Tatbestand zu sichern. Die Grundtatsache, die hier alles beherrscht, ist die Menschwerdung Gottes, sie kann aber als solche nicht unmittelbar erlebt, sondern

nur durch einen Bericht uns zugeführt werden. Das geschieht nun nach Luther durch die Bibel, von der Luther meint: „Es ist auf Erden kein klareres Buch geschrieben denn die Heilige Schrift; die ist gegen andere Bücher gleichwie die Sonne gegen alle Lichter"; es gilt nur, sie im einfachsten Buchstabensinn aufzunehmen und alle allegorische Umdeutung fernzuhalten. Die Verfolgung dieses Gedankenganges führt aber zu einer Schätzung des Äußeren und Sinnlichen, die mit der Hauptrichtung nicht vereinbar ist. Denn hier erscheint auch das Äußere als ein wesentliches Stück der christlichen Überzeugung. „Äußerliches Ding ohne Gottes Wort ist kein nütze, wie des Papstes Gesetze sind, aber äußerliches Ding mit Gottes Wort gefaßt ist Heil und Seligkeit." Hier heißt es, daß das „Ding, daran der Glaube haftet", äußerlich sein muß, „daß man's mit Sinnen fassen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne, wie denn das ganze Evangelium eine äußerliche, mündliche Predigt ist". Weiter, „daß der Geist bei uns nicht anders sein kann, denn in leiblichen Dingen, als im Wort, Wasser und Christus' Leib und in seinen Heiligen auf Erden". So die bekannte Sakramentenlehre, so eine verstandesmäßige Fassung des Glaubens, so eine Bindung des Lebens an ein nicht unmittelbar zu Erlebendes, damit aber unvermeidlich ein gesteigerter Druck nicht geringer Art. Von dieser Richtung aus wäre Luther schwerlich ein Reformator der Kirche von weltgeschichtlicher Bedeutung geworden. Hier liegt ein innerer Widerspruch im Protestantismus, an dem er bis zur Gegenwart leidet, und der irgendwie überwunden werden muß. Daß Luther mit diesem Widerspruch abschloß, erklärt sich zum guten Teil aus der besonderen Lage der Zeit und seinen persönlichen schweren Erfahrungen, aber solche Erklärung löst natürlich nicht das Problem.

Ein anderer schwieriger Punkt ist der schroffe Gegensatz wie zwischen Vernunft und Glauben so auch zwischen weltlicher und göttlicher Lebensordnung. Der Gegensatz zwischen dem Gottesreich und der schlechten Welt lag tief in der vornehmlich die Kontraste hervorkehrenden Denkweise Luthers begründet; er verschärfte sich durch die gewaltigen Wirren jener Zeit und durch trübe Erfahrungen des eigenen Lebens, sie ließen Luther einen baldigen Zusammenbruch und ein bevorstehendes Ende dieser Welt erwarten. Von solchen Eindrücken der Umgebung konnte kein Antrieb kommen, das im Innern vorhandene Leben auch in den Kampf gegen die Welt

zu führen und es möglichst in ihren Bestand einzubilden. Vielmehr zieht das religiöse Leben sich in die Innerlichkeit der Seele zurück und entwickelt hier eben in dem Kontrast ein Gemütsleben reinster und weichster Art; die Welt aber überläßt sie den Gewalten, die von Gott eingesetzt sind, und denen sich unterzuordnen als eine heilige Pflicht erscheint. Jeder erfülle treu die Aufgabe seines besonderen Berufes, lasse im übrigen aber Gott walten. So hat das Luthertum wohl den Einzelnen zu innerer Selbständigkeit aufgerufen, nicht aber hat es die Massen zu gemeinsamem Kampfe für politische Freiheit verbunden, es hat auch in den Glaubenskämpfen jener Zeiten bei weitem nicht die Kraft des reformierten Zweiges der Bewegung erwiesen. Auch hier ist ein gewisser Widerspruch mit dem innersten Zuge des neuen Lebens nicht zu verkennen.

Diese und andere Schwierigkeiten mußten namentlich zur Wirkung kommen, sobald über die Einzelnen hinaus der Aufbau einer kirchlichen Gemeinschaft unternommen ward. Luthers Streben ging ja nicht auf eine Kirchenspaltung aus, aus voller Seele hoffte er, die ganze Kirche für die Reform zu gewinnen. Das Mißlingen dessen machte aber einen Kampf der Bekenntnisse unvermeidlich. In diesem Kampfe ist das ältere System in vielen Stücken im Vorteil: es bringt eine Ausgleichung der verschiedenen Lebensgebiete und Zwecke, es ruht in Ausbau und Abstufung auf reicher geschichtlicher Erfahrung und setzt in ihrer Verwertung eine ausgezeichnete Kenntnis des menschlichen Herzens ein, es entspricht dem Anlehnungsbedürfnis des Menschen und umfängt ihn mit starken Wirkungen, es hält die Menschen fester zusammen und hat doch Raum für verschiedene Lebensbahnen, auch vermag es den Kulturaufgaben weit entgegenzukommen. Indem aber das Neue diesem System des Sowohl—Als auch das Entweder—Oder der großen Kontraste entgegenhält, erzeugt es mehr ursprüngliche Bewegung und mehr selbständige Innerlichkeit, bohrt es tiefer in den Grundbestand des Lebens ein, gibt es der Frömmigkeit einen männlicheren Charakter, sowie der einzelnen Stelle mehr Selbständigkeit, steigert es unermeßlich den Wert der Einzelseele aus der Überzeugung, „daß für den Preis der ganzen Welt nicht eine einzige Seele erkauft werden kann". Zugleich löst es in der Religion das Moralische freier vom Kirchlichen ab, und verstärkt es das unmittelbare Verhältnis der Seele zu Gott. Luther aber erscheint in dem allen als der weit überragende Führer. Vor allem ergreift er die Seelen mit der unvergleich-

lichen Wahrhaftigkeit, die bei jedem einzelnen Punkt aus ihm spricht, mit der Treue und Lauterkeit, womit er die schweren Lebenskämpfe durchficht. Er hat den denkbar größten Ernst an die ewigen Dinge gesetzt und mit seiner Aufbietung der ganzen Persönlichkeit Jahrhunderten einen festen Halt geboten; er steht mit seinem zugleich gewaltigen wie kindlich schlichten Wesen, er steht auch mit dem Eigensinnigen, Knorrigen und Derben seiner Art unvergeßlich besonders vor den Augen des deutschen Volkes, ein unbestechlicher und eindringlicher Mahner zu steter Wachsamkeit für die Seele. Auch die Gegenseite kann ihn insofern anerkennen, als der moralische Ernst, der aus Luther wirkte, den Hauptanstoß zur Gegenreformation, zu einer inneren Weiterbildung des Katholizismus geliefert hat; zeigt nicht diese Tatsache schon, daß auch von der Religion aus angesehen die Wirkung Luthers weit den besonderen Kreis seiner Anhänger überschreitet, daß sein Lebenswerk also doch wohl eine weltgeschichtliche Notwendigkeit war? Mehr noch vermag er zu allen zu sprechen und allen etwas zu sein in seiner Wirkung auf das Ganze des Lebens, die nunmehr zur Darlegung kommen soll.

β. Luther als Reformator des Lebens.

Luther als einen Reformator des Lebens zu betrachten, sind wir nicht gewohnt, und doch verdient er eine solche Schätzung; er hätte schwerlich als Reformator der Kirche so durchschlagend wirken können, wie er getan hat, wäre seine religiöse Betätigung nicht Offenbarung eines neuen Lebens gewesen. Die überkommene Lebensführung folgte, wenn auch in verschiedenen Weisen, der Leitung des Intellekts; es wurde vor allem eine dem Menschen jenseitige Welt, sei es als Kosmos, sei es als Gottesreich, zu ermitteln gesucht und von da aus dem menschlichen Leben und Handeln sein Inhalt zugeführt; auch bei streng religiöser Fassung blieb das ein Intellektualismus, der dem Inneren des Seelenlebens keine volle Selbständigkeit gewährte. Das fand schon im Mittelalter viel Widerspruch, einerseits in der Scholastik von Männern wie Duns Scotus und Wilhelm Occam, andererseits von der sich ins Praktische wendenden Mystik. Aber mochte diese Bewegung noch soviel Treffliches leisten und neue Ausblicke entwerfen, sie kam nicht zu einer vollgewachsenen Gegenleistung, weil ihr noch eine volle Aktivität des Inneren fehlte, weil dieses damit noch nicht zur Quelle einer selbständigen Innen-

welt wurde. Eine Wendung dahin ist auf der Höhe der Neuzeit erfolgt, ihr sehr kräftiger und bedeutender Beginn liegt aber bei keinem anderen als bei Luther. Denn statt von der Welt zum Leben geht bei ihm die Bewegung vom Leben zur Welt; das aber kann nur geschehen, indem das Leben sich selbst zur Welt erweitert, einen reichen Tatbestand bei sich selber enthüllt, ja das Ganze einer Wirklichkeit aus sich hervortreibt.

Mit solchem Gewinn einer vollen Selbständigkeit vollzieht es zugleich eine durchgehende Befreiung von allem Äußeren und Fremden; als aus dem Inneren entsprungen, verschieben alle Größen sich ins Lebendige, ins Geistige, ins Persönliche. So zeigen es bei Luther alle Grundbegriffe der Religion, so vornehmlich der Gottesbegriff selbst. Er wird nicht durch spekulative Arbeit dem Menschen zugeführt, die hier als ein in den Himmel Kletternwollen ohne Leiter erscheint, sondern aus den Eröffnungen, die im Leben vorliegen, gewonnen, er verschiebt sich damit aus dem Ontologischen ins Ethische. Hier heißt es: „Einen Gott haben, heißt etwas haben, worauf das Herz gänzlich traut", heißt es auch, daß „nichts Gegenwärtigeres und Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt". So verschiebt sich auch der Begriff des Glaubens aus dem Intellektuellen ins Persönliche, er wird zu einer inneren Aufbietung, einem Aufklimmen, einem Gehobenwerden des ganzen Wesens. „Das heißt nicht einen Gott haben, so du äußerlich mit dem Munde Gott nennest oder mit den Knien oder Gebärden anbetest, sondern so du ihm herzlich vertrauest und dich alles Guten, Gnade und Wohlgefallen von ihm versiehst, es sei in Werken oder Leiden, in Leben oder Sterben, in Lieb oder Leid." „Du mußt ohne alles Wanken, ohne alles Zweifeln seinen Willen über dich dir vorbilden, daß du fest glaubst, er werde und wolle auch mit dir große Dinge tun. Derselbe Glaube lebt und webt, er dringt durch und ändert den ganzen Menschen." Solcher Überzeugung wird das innere Geschehen eine sichere, allem anderen überlegene Tatsache; so kann es vom Wunder heißen: „Ob's nicht leiblich geschieht, so geschieht's doch geistlich in der Seele, da es viel größer ist."

Diese Wendung zur Innenwelt ist zugleich eine Wendung ins Schlichtmenschliche, jedem Gemüte Nahe, jedem Einzelnen Zugängliche. Gewiß erfolgt diese zunächst auf dem Gebiete der Religion, aber sie erstreckt sich weit darüber aus und wirkt durch alle

Verzweigung des Lebens zur Vereinfachung und Ursprünglichkeit, zur Annäherung an das unmittelbare Seelenleben. Überall zeigt Luther die entschiedenste Abneigung gegen eine bloß schulmäßige, gelehrte Behandlung der großen Lebensfragen; so verwirft er die „wunderlichen, schwülstigen, hochtrabenden Worte der Philosophen“ und meint in Beziehung auf die Gelehrten: „Es geht von Dünken und gespanntem Tuch viel ab.“ Er selbst strebt dagegen nach möglichster Einfalt und Volkstümlichkeit. „Ich lehre aufs Allereinfältigste, als ich immer kann, daß der gemeine Mann, Kinder und Gesinde verstehen mögen. Denn die Gelehrten wissen's vorhin wohl; denselbigen predige ich nicht.“

Wie bei ihm das Schaffen aus tiefster Seele quillt und den ganzen Menschen bewegt, das zeigt vornehmlich sein Verhältnis zur Kunst. Er hat sie nicht nur grundsätzlich anerkannt mit der Verwahrung dagegen, „daß durch das Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etliche Obergeistliche vorgeben, sondern ich wollte alle Künste, sonderlich die Musika, gern sehen im Dienste des, der sie gegeben und geschaffen hat“, er hat sein tiefstes Erleben und Streben künstlerisch gestaltet und gerade dadurch die weitesten Kreise des Volkes ergriffen. — Auch sein Verhältnis zur Natur sollte mehr beachtet werden, als zu geschehen pflegt. Mit lebhafter Zustimmung führt er das Wort des von ihm hochgeschätzten Bernhard von Clairvaux an, „er habe seinen Verstand gelernt von den Bäumen, als den Eichen und Tannen, sie seien seine Meister gewesen; er wolle lieber aus der Quelle trinken als aus dem Bächlein“. Seinerseits betrachtet Luther die Natur gern als ein Zeugnis göttlicher Macht und Herrlichkeit, und schöpft er besonders aus dem steten Neuerwachen des Lebens in ihr Hoffnungen für das Zukunftsgeschick der Welt. Derartige Zeugnisse werden ihm Morgenröte und Sonnenaufgang, das Erwachen des Frühlings, auch das Reifen der Saaten, das „Wunder des Kornwachsens“ usw. Mit besonderer Wärme begrüßt er den Frühling, seine Wiederbelebung des scheinbar Erstorbenen wird ihm zu einem Hinweis auf die große Welterneuerung, welche der jüngste Tag bringen wird. Die Blümlein und die Vögel aber sind ihm Vorbilder frohen und unbefangenen Lebens. Für die inneren Kämpfe der Seele liefert ihm besonders das Wasser mit seinen Wogen, seinem Vordringen und Zurückfluten Bilder, deren eines wir schon oben sahen. Auch das ist bezeichnend für sein inniges Verhältnis zur Natur, daß er mit be-

sonderem Eifer darauf drang, die Friedhöfe nicht in den Städten, sondern draußen, möglichst in der Stille der Wälder, anzulegen, wie denn tatsächlich der Protestantismus erheblich zur Herausverlegung jener aus den Städten beigetragen hat.

Denselben Zug zum Einfachen und Naturgemäßen zeigt Luthers Verhalten zum Menschen in allen Lebenslagen. Bekannt ist sein inniges Verhältnis zum Kind und Kindesleben; er wird zu einem großen Erzieher, indem er durch eigene Leistung die Forderung erfüllt: „Sollen wir Kinder ziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihnen werden.“ Er selbst fühlte sich namentlich Gott gegenüber wie ein Kind, ein kleines Kind: „Ich bin auch ein Doktor und Prediger, so gelehrt wie die anderen; dennoch tue ich wie ein Kind, das man den Katechismus lehrt — und muß ein Kind und Schüler des Katechismus bleiben.“ In verwandter Richtung besteht hier die entschiedenste Abneigung gegen alle Verkünstelung im menschlichen Zusammenleben, und wird aufs entschiedenste Schlichtheit und Volkstümlichkeit gefordert. Die eigene Zeit ließ diese Forderung besonders dringlich erscheinen. Denn es erfolgten damals gewaltige Umwälzungen in dem Übergang von einfacheren zu verwickelteren Lebensformen: mächtig begann sich auch in Deutschland der Kapitalismus zu regen, das römische Recht drang ein, ein Beamtenstand begann sich schärfer vom Volke abzuheben. Das alles erfüllte Luther mit bangen Sorgen und forderte ihn zu tapferer Aussprache auf. So widerstand er energisch dem Übergange zur Geldwirtschaft; was dabei in der wirtschaftlichen Theorie als rückständig erscheinen mag, das sollte das gute Recht mancher dabei geäußerten Gedanken und Mahnungen nicht übersehen lassen. Mit großem Bedenken erfüllte ihn die Einführung des fremden Rechts; so tadelt er die „weitläufigen und ferngesuchten Rechte“, die ihm „nur Beschwerung der Leute und mehr Hindernis denn Förderung der Sache“ dünken. Ihm mißfällt auch sehr der Gedanke des römischen Rechtes, daß das Recht für Wachende geschrieben sei und Wachenden zu Hilfe komme. Denn das wirke leicht dahin, daß jeder nur für sich selber sorge, da wir doch vielmehr schuldig seien, für der Nächsten Sache zu wachen wie für die eigene. Auch die Absonderung eines Beamtenstandes ist ihm wenig sympathisch: „Es gefallen mir die Juristen und Schreiberlinge auch nicht, die sich also loben, daß sie andere Stände verachten oder spotten, als wären sie allein und taugte sonst niemand in der Welt denn sie“; er tadelt den Hochmut der

Beamten, die meinen, „dieweil sie im Regimente sitzen, so müssen sie klug sein". Demgegenüber vertritt er die Sache des einfachen Volkes, er tut es nicht nur lehrend, sondern das Wirken dafür wird ihm zu einer wichtigen Sache eigenen Lebens. So konnte er von sich sagen: „Doktor Martinus ist nicht Theologus und Verfechter des Glaubens allein, sondern auch Beistand des Rechts armer Leute, die von allen Orten und Enden zu ihm fliehen, Hilfe und Vorschrift an Obrigkeit von ihm zu erlangen, daß er genug damit zu tun hätte, wenn ihm sonst keine Arbeit mehr auf der Schulter drückte."

Der helfenden Tat entsprechen prinzipielle Gedanken; Luther verwirft ein zu vieles Strafen und verlangt, daß man auch durch die Finger sehen könne; „man richtet mit Fingersehen oft mehr aus denn mit Schwertern"; er will die Persönlichkeit des Richters nicht durch starre Gesetze gebunden wissen; dem geschriebenen Gesetz gegenüber verteidigt er das gute Recht der Vernunft; „rechtes gutes Urteil, das muß und kann nicht aus Büchern gesprochen werden, sondern aus freiem Sinn —, als wäre kein Buch"; „darum soll man geschriebene Rechte unter der Vernunft halten, daraus sie doch gequollen sind als aus dem Rechtsbrunnen, und nicht den Brunnen an seine Flüßlein binden und die Vernunft mit Buchstaben gefangen führen".

Daß solche volkstümliche Gesinnung bei Luther kein Verlangen nach einer Wandlung der politischen Verhältnisse im Sinne der Demokratie erzeugte, das wurde schon oben ersichtlich. Wer das Weltende nahe glaubt und zugleich so gering vom Stande der Menschen denkt, daß er des „weltlichen Regiments Werk und Ehre" darin finden kann, „daß es aus wilden Tieren Menschen macht und Menschen erhält, daß sie nicht wilde Tiere werden", der kann sich nicht für eine Volksregierung erwärmen. So wird allerdings mit größtem Nachdruck eine Gleichheit aller Menschen vor Gott verfochten, „ob wir vor der Welt nie gleich sind, so sind wir doch vor Gott alle gleich, Adams Kinder, Gottes Kreatur, und ist je ein Mensch des anderen wert", im Staatsleben aber eine Scheidung der Stände, eine Ungleichheit als unerläßlich erklärt. Dazu hatte Luther selbst viel zu sehr den Wandel der öffentlichen Meinung erfahren, und hatte er ihr zu oft widersprechen müssen, um sie als einen sicheren Wegweiser zur Wahrheit schätzen zu können.

Um so größer und eingreifender ist Luthers Wirken auf nationalem Gebiet, es ist um so höher zu erachten, da er hier ja nicht

eine vorhandene Bewegung nur weiterführte, sondern selbst neue Bahnen brach. Er ging darin voran, auch für die höchsten religiösen Aufgaben eine nationale Gestaltung zu fordern; die Art aber, wie er selbst dafür wirkte, zeigt neben vollster Versenkung in das Wesen seines Volkes und dessen Sprache eine innige Liebe, ohne dabei je einem überspannten Nationalismus zu verfallen. Wohl hat er ein deutliches Bewußtsein davon, wie Großes jetzt eben in seinem Volke vorgeht, aber für ruhmredige Phrasen wie die, daß am deutschen Wesen die Welt genesen werde, ist hier nicht der mindeste Platz. Die Liebe zum deutschen Volke und das Streben, ihm zu helfen, „ich wollte dem deutschen Lande gern geraten und geholfen haben", äußert sich mehr in herbem Tadel der Schwächen und Schäden als in Lobpreisungen; die Fragen des deutschen Lebens greifen ihm viel zu tief in die Seele, um eine bequeme Lösung finden zu können. So darf sein Verhalten zu seinem Volke als ein vorbildliches gelten, in Wahrheit hat niemand das deutsche Leben in seinen innersten Zügen so sehr gefördert, und schulden wir daher niemandem so viel Dank als Martin Luther.

Das wird namentlich gelten müssen, wenn voll anerkannt wird, daß, was wir deutschen Idealismus nennen, bei Luther zuerst in deutlicher Ausprägung erscheint. Das ist eine Lebensanschauung der Entwicklung starker Kontraste, aber auch der Überwindung dieser Kontraste. Jener Idealismus empfindet das Dunkel und die Schäden des unmittelbaren Daseins mit voller Stärke, er versucht nicht im mindesten, sie durch eine harmonisierende Deutung aus dem Wege zu räumen. Aber er setzt dem ganzen dunklen und wirren Getriebe eine neue Welt aus der Tiefe des Geisteslebens entgegen und verficht diese als den Kern der Wirklichkeit, er gibt dem Leben damit bei sich selbst eine Festigkeit, Freiheit und Freudigkeit. Diese neue Welt läßt aber jene niedere Sphäre nicht als gleichgültig liegen, sie kehrt zu ihr zurück und nimmt tapfer den Kampf mit ihr auf. Sie muß das tun, weil sie nur in solchem Kampf die eigene Vollendung erreicht. Ein derart zwischen den Gegensätzen schwebendes Leben wird nie zu einem fertigen Abschluß gelangen, aber es enthält einen gewaltigen Antrieb zur Bewegung, es bleibt immer frisch bei sich selbst, es kann immer neue Tiefen ergründen und neue Kräfte entbinden, es darf mit dem allen sich auch für das Ganze der Menschheit als wertvoll, ja unentbehrlich halten. Diesen Weg mit seiner im letzten Grunde ethischen Art haben die

Höhen des deutschen Lebens weiter verfolgt, Luther aber hat ihm zuerst die Bahn gebrochen, und wenn es für alles Unternehmen geistiger Art von hoher Bedeutung ist, die Anfänge festzuhalten und das eigene Streben damit zu verketten, so sollte auch Luther, zum mindesten dem deutschen Volke, als Reformator des Lebens gegenwärtiger sein als er es heute in Wirklichkeit ist.

b. Zwingli und Calvin.

So gewiß Luther das geistige Haupt der ganzen Reformation und das in seiner Person entwickelte Leben die Höhe der ganzen Bewegung bildet, die leitenden Männer der reformierten Kirche hatten auch in der Gestaltung des Lebens zu viel Selbständigkeit, um sich hier übergehen zu lassen. Unsere knappe Darstellung, die im wesentlichen Dilthey und Tröltsch folgt, hat für Zwingli auch das hervorragende Werk Stähelins verwertet.

Zwingli hängt weit mehr als Luther mit dem Humanismus und der allgemeinen Bildung seiner Zeit zusammen, auch drängt es ihn stärker zum Wirken und Schaffen innerhalb seiner Zeit; er hat nicht in der radikalen Weise Luthers mit der Welt gebrochen, er hat nicht dem religiösen Leben eine so trotzige Selbstgenugsamkeit und eine so weltüberlegene Hoheit gegeben. Aber wenn die Tiefe des Ganzen geringer ist, so entfallen auch manche Schroffheiten und Widersprüche, das Religiöse verflicht sich enger mit dem praktischen Leben, und die Gedankenwelt wird rationaler als bei dem begründenden Heros der Reformation.

„Was Zwingli in der Auffassung des Glaubens von Luther unterscheidet, ist die engere Verbindung, in der ihm das religiöse und das sittliche Moment desselben stehen, und die ihn infolgedessen auch das Verhältnis von Gesetz und Evangelium mehr nach der Seite der Verwandtschaft als nach der des Gegensatzes betrachten läßt“ (Stähelin); er wollte keine andere Reformation der Kirche anerkennen „als eine solche, durch die zugleich das sittliche und soziale Leben des Volkes von der erneuernden und heiligenden Kraft des Evangeliums durchdrungen und umgestaltet werden sollte“ (Stähelin). „Das Ziel seines Lebens ist die christliche Ordnung eines in bestimmter Rechtsgestalt einmal gegebenen Gemeinwesens“ (Tröltsch). Demgemäß hebt er auch beim Bilde Christi mehr das Ethische und menschlich Vorbildliche heraus, verweilt er nicht bloß

bei seinen Leiden. Eine rationalere und freiere Denkart bekundet nicht nur seine Sakramentenlehre, sondern auch eine schärfere Scheidung der Erbsünde von der Tatsünde, das Zurücktreten des Bildes des Teufels wie auch der Vorstellungen vom Ende der Dinge, die Ausdehnung des Offenbarungsbegriffes über das Christentum hinaus auf das Ganze der Menschheit.

Aber wenn Zwingli überall eine Beziehung des Menschen zu Gott aufzuweisen strebt, er sieht in solcher Verbindung kein bloßes Stück der natürlichen Ausstattung des Menschen, sondern eine Offenbarung Gottes; ebenso entschieden wie Luther und Melanchthon verwirft er die scholastische Lehre von einer natürlichen Gotteserkenntnis, die dem Glauben vorangeht. Auch behält das Christentum eine zentrale Stellung und eine unvergleichliche Eigentümlichkeit. Denn das Erscheinen Christi war die letzte und tiefste Erschließung der vollkommenen Güte. Nunmehr wird klar sowohl das gänzliche Angewiesensein des Menschen auf Gott als auch, daß an diesem Verhältnis alle Seligkeit hängt. Nun ergibt sich als Hauptstück der Religion, daß der Mensch sich lediglich Gott unterwirft und allein seiner Güte vertraut. „Das ist die Quelle unserer Religion, daß wir Gott als den anerkennen, der unerschaffen der Schöpfer aller Dinge ist, der allein alles hat und umsonst mitteilt."

Damit muß alles verschwinden, was sich zwischen Gott und uns stellte; zum Aberglauben wird es, seine Hoffnung auf etwas anderes zu setzen als auf Gott selbst; „eine so unerschütterliche und untrügliche Kraft, wie der Glaube sein soll, kann sich nie auf etwas Kreatürliches stützen. Denn wie könnte das, was einmal nicht gewesen ist, Grund unseres Vertrauens sein?" Das Wirken des Unsichtbaren und über alle Natur Erhabenen ist aber innerlich vollauf gegenwärtig; „das höchste Wunder Gottes ist, daß er sich mit unseren Herzen verbindet, so daß wir ihn als unseren Vater erkennen". Eine solche Denkweise empfindet die alte Lehre von den Gnadenmitteln, von der Luthers Abendmahlslehre ein gutes Stück beibehielt, als bloße Magie und muß sie damit verwerfen.

Die Abhängigkeit von Gott mindert aber keineswegs die eigene Tätigkeit des Menschen, vielmehr soll der Mensch sich mit ganzer Kraft zum Werkzeug des göttlichen Lebens und Wirkens machen, um so der unermüdlichen Tätigkeit Gottes zu entsprechen, durch den und in dem alles sich bewegt, enthalten ist, lebt. „Wirken, in dem universalen Zusammenhang mit der allumfassenden höchsten

Wirkungskraft, ist die Seele dieses Systems." „Gott will", sagt Zwingli einmal, „da er eine Kraft ist, nicht leiden, daß einer, dessen Herz er an sich gezogen hat, untätig sei." „Nur die Getreuen wissen, wie Christus den Seinigen keine Muße gewährt, und wie heiter und froh sie bei der Arbeit sind." „Es ist nicht die Aufgabe eines Christen, großartig zu reden über Lehren, sondern immer mit Gott große und schwierige Dinge zu vollbringen" (nach Dilthey). Selbst die Lehre von der Gnadenwahl, die für den ersten Anblick die Selbständigkeit des Handelnden gänzlich aufzuheben scheint, steigert in diesen Zusammenhängen die Bedeutung und die Tätigkeit der Persönlichkeit. Denn wo über Heil oder Verderben des Einzelnen unmittelbar Gott selbst entscheidet und alles am direkten Verhältnis zu ihm hängt, da ist der unermeßliche Wert des religiösen Vorgangs im Einzelnen augenscheinlich, da kann der Gläubige sich ohne alle menschliche Hilfe in Gott gesichert und als ein Werkzeug seines allgütigen und allmächtigen Willens fühlen. Auch tritt bei Zwingli „der Gedanke der Verwerfung hinter den der Erwählung zur Seligkeit auffallend zurück" (Stähelin).

So entfaltet sich hier besonders die reformatorische Idee eines tätigen und männlichen Christentums; die Religion wird fortwährend in sittliches Handeln umgesetzt und dadurch bekräftigt, alles übrige Leben schließt sich freundlich an sie an und ruft in der Gemeinde das Individuum zu selbständiger Arbeit auf; es wirkt aus Zwingli ein Geist der Frische und Fröhlichkeit, aber in Verbindung mit „pflichtmäßiger Strenge und verstandesmäßiger Klarheit" (Tröltsch). Mag sich bei ihm zum guten Teil nur deswegen alles so glatt zusammenfügen und so klar gestalten, weil er die Dunkelheiten und die Widersprüche des Lebens bei weitem nicht mit der Stärke empfindet und unter so tiefen Erschütterungen durchkämpft wie Luther, und konnte jene praktische Richtung leicht eine Vermengung von Religion und Politik, ja Polizei ergeben, dies einfache und gesunde, frische und tatenfrohe Christentum behält einen eigentümlichen Wert.

In anderer Färbung erscheint die Grundidee des reformierten Christentums bei Calvin. Bei dieser zur Herrschaft und Organisation berufenen Natur waltet eine strenge Systematik und eine eiserne Konsequenz, alle Mannigfaltigkeit dient einem einzigen Grundgedanken. Aber nicht nur die Form, auch die Grundempfindung ist eine andere. Die Denkweise wird theozentrisch in der Weise

Augustins, die Ehre Gottes ist die Zentralidee, der Herrlichkeit Gottes soll alle Kreatur bereitwillig dienen, es ist der absolute Wille Gottes, der über alles, in einer dem Menschen rätselhaften Weise, entscheidet. Aller Zweifel wie auch alles natürliche Selbstvertrauen wird hier zu einem Frevel gegen Gottes Majestät; alles Leben des Menschen sei allein Gott geweiht, dem es von Haus aus gehört; Gott wirkt überall direkt, so daß alle Zwischenursachen und menschlichen Vermittlungen fallen; aus dem Kultus sei alles verbannt, was das reingeistige Wesen ins Sichtbare und Bildliche herabzieht.

Dabei wird auch hier die Tätigkeit der Einzelpersönlichkeit vollauf gewahrt, ja womöglich noch verstärkt; wie Gott selbst als die höchste, unablässig wirksame Aktivität verstanden wird, so muß auch der Gottesdienst der eines tätigen Lebens sein. Aber die Tätigkeit verliert den Zug der sonnigen Fröhlichkeit, den sie bei Zwingli besaß, sie erhält einen ernsten und strengen, ja herben Charakter, das Leben wird ein harter und rastloser Kampf für die überlegenen Zwecke Gottes. Was irgend daneben liegt, wird ein Raub am Höchsten, wenn es nicht seinen Aufgaben dient. „Diese Religiosität unterscheidet sich von der Luthers durch die rauhen Pflichten des in einem strengen Dienst stehenden Kriegers Gottes, welche jeden Lebensmoment ausfüllen. Sie unterscheidet sich von der katholischen Frömmigkeit durch die in ihr entbundene Kraft der selbständigen Aktion. Das aber macht ihren Charakter aus, wie aus dem Prinzip der Gottesherrschaft und Gnadenwahl die religiöse Erfüllung des ganzen Lebens sich ergibt, wie in dieser Gottesherrschaft nun auch jedes weitere und nähere Verhältnis zu den anderen Menschen sein Motiv hat und schließlich selbst eine stolze Härte gegen die Feinde Gottes hier religiös begründet wird“ (Dilthey).

Von besonderer Bedeutung nicht nur für die Gestaltung des religiösen Lebens, sondern auch für die allgemeine Kultur ist, daß hier das Gemeindeleben und der Gesamtstand der christlichen Gemeinschaft eine weit größere Bedeutung gewinnt als im lutherischen Zweige der Reformation, daß hier weit mehr organisierendes Wirken aufkommt und auch die Einzelnen zu eifriger Mitwirkung beruft. „Die Heilanstalt soll zugleich eine Heiligungsanstalt sein, sich in der Verchristlichung des Lebens der Gemeinde wirksam zeigen, indem sie den ganzen Umfang des Lebens unter die christlichen Gebote und Abzweckungen stellt“ (Tröltsch). So erscheint hier weit mehr soziale Ethik, mehr Sorge um den Stand des Ganzen, alles

natürlich auf religiösem Grunde. Unter den mannigfachen Folgen dessen ist namentlich die von Bedeutung, daß die Arbeit der bürgerlichen Berufe durch die Beziehung auf die Gemeinde und als ein Mittel zur Förderung des Gottesreiches sich innerlich hebt und veredelt, daß auch die wirtschaftlichen Güter damit auf dem Boden der Religion zuerst einen Wert gewinnen. Zusammen mit starkem Gemeinsinn entwickelt sich hier eine gewaltige Arbeitsenergie, die weit über die kirchlichen Formen hinaus bis in die Gegenwart fortwirkt. Hier vornehmlich hat der Protestantismus sich als eine Kraft des Handelns erwiesen, von hier aus ist er auch in den politischen Verhältnissen eine Weltmacht geworden, nirgends mehr als hier ist trotz aller Bekenntnisstrenge die bürgerliche und geistige Freiheit der Neuzeit angebahnt worden.

2. Das Christentum in seiner späteren Entwicklung.

Es war keineswegs die Absicht der Reformatoren, einen Sonderkreis zu bilden, lange hofften sie, die ganze Kirche in die Erneuerung hineinzuziehen. Daß dies scheiterte, daß der Katholizismus sich wieder befestigte, ja siegreich vordrang, ist nicht bloß ein Werk von Gewalt oder List, sondern es hat der Katholizismus auf jenen gewaltigen Anstoß hin an sich selbst eine Erneuerung vollzogen, oder vielmehr es ist, was auch vorher schon in ihm zu größerem sittlichen Ernste wirkte, so verstärkt, daß es die Führung übernehmen konnte. Manche Schäden wurden entfernt, der Bildungsstand der Priester gehoben, moralischer Laxheit eifrig entgegengetreten. Neue Orden wirkten zur Verbindung der Kräfte, zu willigem Gehorsam wie zu Leistungen hilfreicher Liebe. So hatte der Katholizismus dem Protestantismus vieles entgegenzusetzen, und das Endergebnis war eine bleibende Spaltung der abendländischen Christenheit. Diese Spaltung hat viel Bewegung erzeugt und hält die Menschheit in unablässiger Spannung. Aber auch schwere Schäden sind nicht zu verkennen. Der Gegensatz der Kirchen steigerte oft die dem religiösen Problem innewohnende Glut zu verheerender Leidenschaft und verdrängte zeitweilig alle andere Sorge. Auch brachte die Scheidung jeder Seite Gefahren. Auf katholischer Seite wirkte die Verstärkung der kirchlichen Macht, des Zusammenhanges und der beharrenden Ordnung zu beengender Einschnürung der Persönlichkeit und zu einer Scheu vor freier Be-

wegung; auch steigerte sich noch weiter das Selbstbewußtsein einer spezifisch religiösen Lebensführung; umgekehrt drohte dem Protestantismus eine Zersplitterung der Kirche in lauter Sonderkreise, auch die Gefahr, Kultur und Religion auseinanderzureißen, alsdann aber einer Verweltlichung des Lebens nicht genügend widerstehen zu können.

Freilich entdeckt auch im neueren Katholizismus ein genaueres Zusehen mehr Veränderung und mehr Mannigfaltigkeit, als ein flüchtiger Anblick erkennen läßt. Vornehmlich zeigt er den Gegensatz eines an erster Stelle auf Macht und Herrschaft bedachten, um den inneren Stand der Seelen nur nebenbei bekümmerten Ultramontanismus, um es kurz zu sagen, und einer reinreligiösen, die Religion als völligen Selbstzweck behandelnden Überzeugung. Auch dieselbe Seele kann beides verbinden, und doch waltet in der Sache ein himmelweiter Abstand, sein inneres Leben verleiht dem Katholizismus vornehmlich die zweite Strömung. Aber bei aller Innerlichkeit, Weichheit und Zartheit, die sie dem individuellen Seelenleben zu geben vermag — es genügt dafür Pascal zu nennen —, und bei der Fülle vortrefflicher Jünger ist sie für die Wirkung auf das Ganze dem straff organisierten Ultramontanismus gegenüber in entschiedenem Nachteil; ihre überwiegend anschmiegende Art ist zu schwach, um den Gesamtstand weiterzubilden.

Stärker sind die Gegensätze im Protestantismus, sie entspringen seinem innersten Wesen. Denn es treffen in ihm zwei Grundtriebe zusammen: das moderne Verlangen nach größerer Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Lebens, und eine eigentümliche Fassung der Religion und des Christentums; dort waltet ein froher Lebensmut und ein Vertrauen auf menschliches Vermögen; hier wird der Mensch für moralisch ganz unzulänglich erklärt, alles eignen Vermögens entkleidet, allein auf göttliche Hilfe und Gnade gewiesen. So „erhält der Protestantismus einen Doppelcharakter, den Charakter einer religiösen Neubildung von spezifisch religiöser Art und den Charakter des Bahnbrechers und des Hervorbringers der modernen Welt“ (Tröltsch). Das ist ein Widerspruch, der sich mildern, nicht aber aufheben läßt.

Der Protestantismus verdankt seine Stellung im modernen Leben zum guten Teil einem Bündnis mit der modernen Kultur und Aufklärung; darüber ist er aber weithin eine bloße Bildungsreligion geworden. Als eine solche zeigt ihn uns namentlich die Höhe der

deutschen klassischen Literatur. Das Kirchliche und spezifisch Religiöse ist hier möglichst abgestreift, die Schwere der Gegensätze weicht einer größeren Freudigkeit, es waltet viel Mut und Vertrauen zum Menschenwesen, der Mensch gewinnt eine Größe und Würde bei sich selbst, auch ein inneres Verhältnis zum All. Dabei wirkt die Religion in freierer, aber auch flacherer Fassung, als Panentheismus, fort und bildet eine Ergänzung des Lebens. Aber eine weite Entfernung vom anfänglichen Protestantismus ist unverkennbar, das Unterscheidende des Christentums ist stark verblaßt. So umfaßt der Protestantismus der Neuzeit, da die ältere Form beharrt, ja immerfort neues Leben hervortreibt, in Wahrheit zwei verschiedene Religionen, die leidlich zusammenzuhalten um so schwieriger, um so unmöglicher wird, je deutlicher das im 19. Jahrhundert geweckte geschichtliche Bewußtsein den Unterschied und den Gegensatz der beiden Gestalten vor Augen stellt. Aber es ist diese Doppelheit nicht nur eine Schwäche, sondern auch eine Stärke des Protestantismus, bei solcher Weite vermag er die beiden Pole des modernen Lebens in Wechselwirkung zu halten, und in aller Unfertigkeit bleibt etwas Großes und Segensreiches die Aufrichtigkeit und die Wahrhaftigkeit, womit er die Fragen behandelt, sowie die Kraft der Persönlichkeit, die sein Versuch ihrer Lösung einsetzt. Sein größter Vorteil im Kampf ist sein Erneuerungsvermögen.

Die Bedeutung dessen vollauf würdigen kann freilich nur, wer den Gegensatz und den Konflikt anerkennt, in den das ganze Christentum mit der modernen Kultur geraten ist. Die Neuzeit hat in reichster Lebensentfaltung unendlich viel Neues und Großes gebracht, dessen Wirkung sich niemand entziehen kann und dessen Früchte wir alle genießen. Aber mit diesem Gewinn verflicht sich eng eine sehr bestreitbare Lebensrichtung. Die Neuzeit hat seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts einen neuen Lebenstypus ausgeprägt, der dem christlichen direkt widerspricht. Ein starkes Lebensgefühl treibt das Sinnen und Schaffen des Menschen immer ausschließlicher in die Welt hinein, über die das Christentum ihn erhob; in dieser Welt wird eine Vernunft aufgesucht oder durch menschliche Arbeit möglichst bereitet; ins Unermeßliche regen sich Kräfte, und das Wachstum der Kraft wird dem Leben zum höchsten und vollgenügenden Ziel. Je mehr diese Art an Stärke und Bewußtheit gewinnt, desto deutlicher wird ihre Abweichung, ja ihr Gegensatz zum Christentum, desto weniger können beide friedlich und freundlich zusammengehen,

desto gefährlicher wird die Spannung. Aber eben indem für das Christentum die Gefahr aufs höchste gesteigert scheint, erfolgt ein Umschlag, der die Lage völlig verändert und die Gemüter ihm wieder näher führt. Der Glaube an die Unfehlbarkeit und an das Selbstgenügen der modernen Kultur ist sehr ins Wanken geraten, das moderne Leben selbst treibt so viel Dunkles und Böses hervor und läßt in aller Steigerung der Kraft so viel innere Leere empfinden, daß uns das Ganze des Lebens von neuem zur Frage wird, und daß um einen Sinn unseres Daseins von neuem zu kämpfen ist. In solchem Kampf aber könnte ganz wohl das Christentum mit seiner seelischen Tiefe und seiner Anerkennung der großen Gegensätze eine neue Bedeutung gewinnen, es könnte sich zeigen, daß es sich noch keineswegs ausgelebt hat, sondern daß es in durchgreifender Selbstvertiefung frische Kräfte zu erzeugen vermag, die für Gegenwart und Zukunft schlechterdings unentbehrlich sind.

Daß es so steht, das scheint auch das Verhalten der modernen Denker zum Christentum anzuzeigen, sofern sie aufbauend und wesenhaft waren, nicht in geistreiche Reflexion und zersetzende Kritik sich erschöpften. Wohl pflegen jene modernen Denker sich zur kirchlichen Form des Christentums, wenn nicht feindlich, so doch kühl zu verhalten, zugleich aber will kaum jemand das Christentum ganz und gar fallen lassen, vielmehr möchte jeder es zur eigenen Überzeugung irgendwie in Beziehung setzen und jene durch solchen Anschluß stärken; gerade für das Beste am Eignen sucht man eine Anknüpfung beim Christentum. Daher gestaltet sich jeder sein eigenes Christentum, — Spinoza und Leibniz, Locke und Rousseau, Kant und Fichte, Hegel und Schopenhauer —, die Gesamtheit dieser Fassungen spiegelt eigentümlich den geistigen Wandel der Neuzeit. Wenn so bei allem Auseinandergehen die Denker am Christentum irgendwie festhalten, so müssen sie wohl in ihm etwas Unentbehrliches finden oder fühlen, was die moderne Kultur aus eigener Kraft nicht zu erzeugen vermag; in der Tat wäre leicht zu zeigen, daß ihrer aller Arbeit eine seelische Tiefe und selbständige Innerlichkeit, eine Hochschätzung der Moral, ein Verlangen nach Ewigkeit und nach Liebe enthält, die sie weniger selbst begründet als den überkommenen Zusammenhängen des christlichen Lebens entlehnt hat.

Dies Entlehnte ward früher unbedenklich hingenommen, und es floß mit Andersartigem ungeschieden zusammen, jetzt aber zwingt

das Auseinandertreten und die Krise der gesamten Kultur es kräftiger herauszuarbeiten und deutlicher abzugrenzen, damit aber auch mehr zu würdigen; zugleich aber muß das Christentum unter Zurückgehen auf seine ursprüngliche Art eine gründliche Selbstprüfung üben und weit schärfer scheiden zwischen dem, was der Besonderheit einer einzelnen Zeit angehört, und dem, was als bleibender Geistesgehalt alle Zeiten zu umfassen und eine jede zu fördern vermag.

Das Christentum hat sich in den bisherigen Gestaltungen nicht schon ausgelebt. Es hat in den ersten Jahrhunderten treu und eifrig zur Befestigung und Lebenserneuerung gewirkt, aber es hatte wenig Beziehung zur Kulturarbeit, und es erzeugte mehr seelische Wärme als geistige Tiefe. Mit dem weiteren Sinken des Altertums kam die Zeit seines Sieges, aber eine Weltmacht wurde es nur unter einem übermächtigen Einfluß der griechisch-römischen Welt, der auch die Mißstände einer müden und welken Zeit in es eindringen ließ. Das Mittelalter vollzog den Aufbau neuer Völker, aber die damalige Zeitlage gab dieser Arbeit den Charakter des Zwanges und der Äußerlichkeit, die Innerlichkeit litt unter dem Übergewicht der Organisation, die Geistigkeit unter vielfacher Versinnlichung des religiösen Lebens. Dagegen erhob sich die Reformation und vollzog im Vereinfachen auch ein Verjüngen des Christentums; wie wenig sie aber einen endgültigen Abschluß brachte, das haben wir eben gesehen. Dann hatte das Christentum gegenüber der weltfrohen und selbstbewußten Kultur der Neuzeit dem Leben eine größere Tiefe und einen ethischen Charakter zu wahren. Neuerdings ist diese Kultur selbst in eine Krise geraten und in ihrer Unzulänglichkeit erkannt; zur zwingenden Forderung wird eine gründliche Vertiefung des Lebens, eine innere Erneuerung des Menschen, ja eine geistige Wiedergeburt. Immer mehr drängt es aus dem rastlosen Kulturgetriebe zurück zu den Fragen der Seelenhaltung, zu einem Kampf um einen Sinn des Lebens und um die Rettung eines geistigen Wesens. Damit erhebt sich auch wieder das Problem der Religion, voraussichtlich wird es in unserem Jahrhundert immer größere Macht erlangen. Und dabei wird sich wohl zeigen, wenn auch durch harten Kampf und mannigfache Wandlung hindurch, daß das Christentum nicht nur eine große Vergangenheit, sondern auch eine große Zukunft hat.

Dritter Teil.

Die Neuzeit.

A. Die Gesamtart der Neuzeit.

Die Gesamtart der Neuzeit in kurzen Zügen zu schildern, macht heute besondere Mühe. War es überhaupt kaum möglich, die überströmende Fülle von Bestrebungen in Einen Anblick zu fassen, so gesellt sich dazu jetzt ein starkes Unsicherwerden über unsere Gesamtstellung zur Neuzeit. Einmal fühlen wir uns noch als Glieder der Neuzeit und möchten nicht darauf verzichten als „modern" zu gelten, andererseits hat die Neuzeit so viele Verwicklungen gezeigt und so viele Zweifel an ihrem ausschließlichen Recht hervorgerufen, daß wir unverkennbar auch schon in einer inneren Ablösung von ihr, einem Hinausgehen über sie begriffen sind; eben das, was uns noch äußerlich, oft mit aufdringlicher Wirkung, als Gegenwart umfängt, droht uns innerlich schon zu einer Vergangenheit zu werden, die uns nicht mehr zu binden vermag. Solche Lage gebietet einer Würdigung äußerste Vorsicht, vielleicht läßt sich den Schwierigkeiten am ehesten begegnen, wenn wir von dem beginnen, was die Neuzeit von früheren Zeiten abhebt.

Die Neuzeit hat das Bewußtsein einer selbständigen Art zunächst gegenüber dem Altertum gefunden, und zwar erst im 17. Jahrhundert, das aber von der Naturwissenschaft und der schönen Literatur her. Die Betrachtungen jener Zeit treffen aber wenig den Kern der Sache, die Arbeit geht hier tiefer als das reflektierende Bewußtsein. Das Altertum beginnt vom Weltall und läßt dieses dem menschlichen Leben seinen Inhalt geben, die Neuzeit stellt den inzwischen erstarkten Menschen voran und strebt von ihm zur Welt,

hat diese ihm erst zu gewinnen; in engem Zusammenhange damit behandelt das Altertum die Welt als fertig und abgeschlossen, die Neuzeit als erst im Werden und Aufstieg begriffen und großer Wandlungen fähig; jenes ist auch in der Durchbildung vornehmlich auf Maß und Grenze bedacht, diese schwelgt im Gedanken der Unendlichkeit und möchte auch die einzelnen Stellen an dieser teilnehmen lassen; das Altertum sieht die weltdurchdringende und weltbeherrschende Größe in der Form, die Neuzeit findet sie in der Kraft, jenes beruft damit die Kunst, diese die Wissenschaft zur Leitung des Lebens; schon solche Gegensätze treiben das Leben in eine neue Bahn. Dazu kommt der Gegensatz zur christlichen Lebensführung, der, wenn auch aus äußeren und inneren Gründen oft verschleiert, mindestens ebenso groß ist als der zum Altertum. Beim Christentum der Mensch bei sich selber voll schwerer Verwicklung und den Problemen seiner Lage weitaus nicht gewachsen, daher ganz und gar auf göttliche Gnade angewiesen, in der Neuzeit der Mensch voll Kraft und Selbstbewußtsein, geneigt, dem eigenen Vermögen das Höchste zuzutrauen; im Christentum die Hauptbewegung des Lebens über die Welt hinaus, in der Neuzeit in die Welt hinein, dort daher die Religion der beherrschende Mittelpunkt des Ganzen, dem alle anderen Gebiete sich unterzuordnen haben, in der Neuzeit dagegen eine Emanzipation von der Religion und eine Ausdehnung des Strebens über alle Gebiete zur Herstellung einer durchgehenden Kultur; das Christentum bindet das Leben an einen überragenden Höhepunkt der Geschichte und führt ihm von da seinen Inhalt zu, die Neuzeit besteht auf einer übergeschichtlichen Gegenwart und will alles unmittelbar von ihr aus gestalten. Beide älteren Lebensordnungen gehen darin zusammen, ein Ganzes voranzustellen und das Einzelne ihm gliedmäßig einzufügen, während die Neuzeit vom Einzelnen und Kleinen ausgeht und von diesem alle Zusammenhänge aufbaut, so steht dort die Ordnung vor der Freiheit, hier die Freiheit vor der Ordnung; dort gilt es hauptsächlich vorhandene Kräfte zu verwerten, hier neue aufzubringen.

Wer unbefangenen Blickes die weltgeschichtliche Bewegung überschaut, der wird nicht verkennen, daß die Neuzeit vieles zur Geltung und Wirkung gebracht hat, das besten Rechtes ist, und das, einmal durchgebrochen, sich nicht wieder zurücknehmen läßt; selbst der prinzipielle Gegner des Ganzen teilt große Weiterbildungen des Lebens, die ohne eine Wendung des Ganzen nicht wohl mög-

lich waren. Aber zugleich entstehen ungeheure Verwicklungen, sobald das Gesamtziel des Lebens in Frage kommt. Soll dessen Feststellung in Verständigung mit den älteren Lebensformen erfolgen, oder soll sie lediglich von der neuen Art aus geschehen? Eine Verständigung ward vielfach versucht, bald ward das Altertum, bald auch das Christentum, bald beides miteinander zur Ergänzung herangezogen. Aber so bedeutende Leistungen und Schöpfungen das hervorgebracht hat, eine innere Einheit ward nicht erreicht, immer von neuem drohte der im Grunde vorhandene Zwiespalt hemmend und lähmend hervorzubrechen. Stellte die Neuzeit sich aber lediglich auf ihr eigenes Vermögen, so drangen bald schwere Probleme und Verwicklungen auf sie ein. Mensch und Welt, das waren die Hauptziele ihres Strebens; für jede dieser Größen mußte sie aus ihrer immanenten Grundrichtung eine strenge Einheit fordern. Aber die Erfahrung zeigte keinen eindeutigen Befund, die erstrebte Einheit ließ sich in gerade entgegengesetzter Richtung suchen: ist die Welt das sinnliche Dasein und alles, was geistig heißt, ein bloßes Nebenergebnis unselbständiger Art, oder ist der Kern des Ganzen unsinnlicher Art, und die sinnliche Welt eine bloße Erscheinung oder doch etwas für ihr eigenes Bestehen auf jenes andere ganz und gar Angewiesenes? Die Entscheidung hierher oder dorthin ergibt aber nicht nur grundverschiedene Weltbilder, sondern auch grundverschiedene Lebensbahnen, sie ergibt einerseits einen starken Realismus, andererseits eine ausgeprägte Intellektualkultur mit einem alles Dasein durchwaltenden Denken. Und was ist der Mensch? Ist er bloß das sinnliche Wesen des ersten Eindrucks, eine nicht allzu scharf abgegrenzte zoologische Gattung mit gewissen geistigen Eigenschaften, oder ist er ein Durchbruchspunkt einer neuen Welt, der Beginn einer wesentlich höheren Ordnung? Die Neuzeit möchte allen Lebensinhalt vom Menschen aus entwickeln; heißt das alles aus ihm, aus seinem eigenen Vermögen erzeugen, oder heißt es nur, etwas in ihm entdecken, was über ihn hinausreicht? Ist der Mensch bloßer Ausgangspunkt und eines unermeßlichen Aufstrebens fähig, oder ist er zugleich letzter Endpunkt, so daß er dem eigenen Kreise nie zu entrinnen vermag?

Die Widersprüche bei der näheren Gestaltung des Zieles rufen aber unvermeidlich die Frage hervor, ob das Ziel selbst das höchste und letzte ist. Gibt die Entfaltung der Kraft an der Welt und die Unterwerfung der Welt unter das menschliche Vermögen

dem menschlichen Leben schon einen Gehalt, der ihm genügen und seine Bejahung gegenüber allen Mühen, Sorgen und Leiden des Daseins rechtfertigen kann? Bedroht nicht die Kraftentfaltung, als letztes Ziel gedacht, schließlich das Leben mit innerer Leere, und zerstört das ausschließliche Streben und Jagen nach einer besseren Zukunft nicht alle wahrhaftige Gegenwart? Ferner kann die Neuzeit die Stellung, die sie dem Menschen zuweist, nicht begründen ohne einen festen Glauben an seine intellektuelle und moralische Tüchtigkeit; ist diese Schätzung gegenüber dem Befunde der Erfahrung durchzusetzen? Und wenn sie es nicht ist, wenn das Menschenwesen schwere Verwicklungen in sich trägt, kommt dann nicht ein innerer Spalt in das moderne Leben, gerät es nicht in die Gefahr einer Unwahrhaftigkeit seines tiefsten Grundes?

Das ist das Eigentümliche der gegenwärtigen Lage, daß sie alle diese Probleme deutlich empfindet und offen ausspricht; das ist mit seinen Enttäuschungen eine Wendung schmerzlicher Art, aber es ist ein entschiedener Gewinn an Wahrhaftigkeit; ein Verstecken der Probleme verschlimmert die Lage nur, das volle Erkennen des Mangels ist die erste Bedingung eines Weiterkommens. Dies aber wird damit jedenfalls klar, daß die Neuzeit nicht einen fertigen Abschluß bringt, der als Maßstab alles Früheren gelten dürfte, daß sie vielmehr eine Epoche des Suchens und Ringens bedeutet, eine Epoche, die eine durchgreifende Befreiung und unermeßliche Bereicherung des Lebensbestandes gebracht hat, die nicht wieder verloren gehen kann, bei der aber die Expansion das Vermögen der Konzentration weit überwiegt; eine solche Lage ergibt unvermeidlich eine große Zerfahrenheit des Lebens und eine peinliche Unsicherheit, sie läßt sich unmöglich als endgültigen Abschluß betrachten und behandeln. Daher bleibt heute jeder, der die modernen Tendenzen als selbstverständlich und abschließend ansieht, hinter dem weltgeschichtlichen Stande des Geisteslebens zurück, die sogenannten modernen Menschen sind, innerlich angesehen, oft besonders rückständige Menschen. Die Zeit befindet sich im Suchen und Streben, einem Streben bedeutendster Art, aber sie ist arm an festem und unbestrittenem Besitz. Es sei dabei aber keinen Augenblick vergessen, daß alle Höhen der Neuzeit ein gemeinsames Streben haben, dessen gutes und höheres Recht sich nicht bestreiten läßt, das Streben, den Lebensgehalt nicht von draußen aufzunehmen, sondern ihn von innen her zu entwickeln

und durch den Aufbau einer in sich selbst gegründeten Innenwelt eine Umkehrung zu vollziehen, die nicht bloß in der Erkenntnislehre der Tat des Kopernikus vergleichbar ist. Diese Wendung ist von verschiedenen Seiten her unternommen und auf verschiedenen Gebieten zu großartiger Wirkung gelangt, aber für einen Zusammenschluß zum Ganzen, sowie für den Gewinn der gesamten Menschheit ist noch recht viel zu tun, und befinden wir uns erst im Streben. Wer aber in diesem Streben eine aller menschlichen Willkür überlegene Notwendigkeit und zugleich den Aufstieg zu einer höheren Lebensstufe anerkennt, der kann nicht gering von der Neuzeit denken.

Die dargelegte Art der Neuzeit erklärt zur Genüge, daß ihre Bewegung nicht einen ruhigen Fortgang, eine allmähliche Entwicklung bildet, sondern daß sie schroffe Umwälzungen enthält; zum mindesten vier Epochen liegen dabei deutlich hinter uns, ohne doch eine bloße Vergangenheit zu bilden. Die Übergangszeit der Renaissance und der Reformation zeigt den modernen Geist schon in starker Regung, aber dem Neuen fehlt noch eine deutliche Ausprägung und ein volles Bewußtsein eigener Art, es glaubt die notwendigen Forderungen befriedigen zu können, indem es eine alte Lebensform zu neuer und ungetrübter Wirkung aufruft. Dann folgt die Epoche der Aufklärung, in der die neue Denkart eine volle Selbständigkeit erreicht und alle Gebiete des Lebens von sich aus eigentümlich gestaltet; hier erfolgt der einzige allumfassende und systematische Aufbau auf modernem Boden; kein Wunder, daß mächtige Wirkungen von hier bis zur Gegenwart reichen, Wirkungen namentlich auf die breiten Massen der Menschheit. Dann wird der Höhe des Schaffens diese Lebensordnung zu eng und seelenlos, verschiedene Richtungen (Sturm und Drang, Neuhumanismus, Romantik) wirken zu ihrer Bekämpfung zusammen und entwerfen namentlich mit Hilfe der Kunst ein reicheres, seelenvolleres Leben, das aber mehr zu besonderen gesellschaftlichen Schichten als zum Ganzen der Menschheit spricht. Dann gewinnt im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Wendung zur sichtbaren Welt, die, längst vorhanden, bisher im Hintergrunde gestanden hatte, die Oberhand, es entsteht eine Lebensordnung des Realismus, die mit mächtigen Wirkungen uns auch heute umgibt, deren Schranken aber immer deutlicher zutage treten. Nunmehr scheint sich eine neue Epoche einzuleiten, das aber zunächst mehr in kritischer Erörterung und in tastendem

Suchen als in aufbauendem Schaffen. Darüber mögen am Schluß des Werkes einige Bemerkungen gestattet sein.

Unsere geschichtliche Betrachtung, welche nur mit den Höhepunkten zu tun hat, hat gemäß dem Plan des Ganzen ihr Hauptaugenmerk darauf zu richten, was an Erweiterung, Vertiefung, Förderung des Lebens aus der Arbeit der Denker entsprungen ist; inmitten aller Kämpfe muß es hier unsere Aufgabe sein, an den einzelnen Leistungen vornehmlich das Positive zu sehen und die verschiedenen Richtungen möglichst als Mitarbeiter an einem gemeinsamen Werke zu verstehen.

B. Der Aufbau der neuen Welt.

1. Die Renaissance.

a. Der Grundcharakter der Renaissance.

Die Renaissance hat neuerdings viel Erörterung und Streit hervorgerufen. Nicht nur ihr Ursprung ward verschieden erklärt, auch ihre Wirkung fand verschiedene Beurteilung. Auch sah man schärfer, was sie an Bewegung hemmte oder doch störte. Eine Behandlung dieser Probleme ist für uns ausgeschlossen; wir halten uns an das Gesamtbild, das hervorragende Kenner von jener entworfen haben, und das keineswegs ganz in Licht gemalt ist. Im Anschluß an sie erblicken wir in der Renaissance keineswegs eine bloße Wiederaufnahme des klassischen Altertums, sondern an erster Stelle ein Erzeugnis modernen Lebens. Es ist Italien, das unter der Gunst besonderer Umstände dies Leben zum Durchbruch bringt; so verschmilzt mit seinen gemeinsamen Zügen eng die Eigentümlichkeit der italienischen Art. Es hätte aber jene Zeit sich dem Altertum nicht so nahe fühlen und es so eng dem eigenen Streben und Schaffen verbinden können, bestünde nicht in Hauptpunkten eine Verwandtschaft, die das Hier und das Dort über das Mittelalter hinweg sich die Hand reichen ließ. Dieses Gemeinsame sei zunächst betrachtet.

Mit der Antike teilt die Renaissance die Schätzung der Welt und der weltlichen Arbeit. Die Zurückziehung des Lebens auf eine weltferne Innerlichkeit, dies Endergebnis des alten Christentums, genügt einer jugendlich aufstrebenden Menschheit nicht mehr, immer stärker fühlt sie sich zur Welt hingezogen, bis sich ihr der Schwerpunkt des Lebens dahin verlegt, das Jenseits aber gänzlich verblaßt. Weniger ein schroffer Bruch als eine allmähliche Verschiebung hat diese Wandlung hervorgebracht. Die Religion wird

nicht bekämpft und verworfen, aber sie legt die strenge und starre Hoheit ab, mit der sie zum mittelalterlichen Menschen sprach; sie nähert sich dem unmittelbaren Leben, indem ihre Gestalten sich in reinmenschliche Züge kleiden und freundlich in unserem Kreise bewegen. Solches Vertrautwerden des Göttlichen erhöht zugleich das Menschenleben, es vermindert sich der Abstand der Welten, aus einem schroffen Gegensatz zu einer überlegenen Ordnung wird unser Dasein zu ihrem Ausdruck und Abglanz. Namentlich ist es die Kunst, welche in dieser Richtung die Welt verklärt und dem Menschen auch innerlich zur Heimat macht. Aber in der Erhöhung des Diesseits läßt sie zugleich ein Jenseits stehen und gibt auch ihm die menschlichsten und liebenswürdigsten Züge; ein so freudiges Lebensgefühl umspannt die Welten, daß ein Widerspruch kaum empfunden wird. So zeigt z. B. die Hauskapelle der Mediceer nebeneinander die künstlerische Veredlung des Diesseits und die lebensvolle Vergegenwärtigung eines herrlichen Jenseits. Solche Denkweise vermag eine warme Begeisterung für das Altertum und eine aufrichtige Frömmigkeit christlicher Art miteinander zu verbinden; die platonische Akademie, diese höchste philosophische Schöpfung der Renaissance, glaubt Altertum und Christentum zu vollem Einklang bringen zu können.

Aber die Wandlung, welche dem Bewußtsein zunächst entgeht, ist vorhanden und voller Wirkung. Das Bild der Welt gewinnt bei sich selbst einen engeren Zusammenhang; Natur und Innerlichkeit, so lange verfeindete Mächte, streben wieder zueinander; die Natur erhält die Beseelung zurück, die das Altertum bis zum letzten Atemzuge verfochten hatte. Noch enger berührt die Lebensführung die Ausbildung eines weltlichen Kreises neben der Kirche, der seine Glieder mit bedeutenden Aufgaben umfängt und zunächst in Italien, dann aber im ganzen westlichen Europa zusammenhält.

Sodann erneuert die antike Denkart sich in der Rückkehr zur Schätzung der Form. Das alte Christentum sahen wir, von der glatten und leeren Form des späten Altertums abgestoßen und allein der Rettung der unsterblichen Seele zugewandt, alle Sorge auf die Gesinnung richten, die Form dagegen als gleichgültig, ja gefährlich verwerfen. Nun aber gewinnt die Form die alte Stellung zurück, ein jugendfrisches Streben geht dahin, alles chaotische Durcheinander auszutreiben, scharf zu scheiden und deutlich auszuprägen, das Geschiedene aber zu fester Gliederung zusammenzufügen. Erst

solche Gestaltung scheint die rohe Natur zu überwinden und die Welt dem Menschen zu unterwerfen, mit edler Freude durchdringt sie das ganze Dasein. Eine Bildung in diesem Sinne wird nun zum herrschenden Lebensideal und gewinnt von hier aus die ganze Neuzeit.

Aber alle Annäherung der Renaissance an das Altertum läßt einen wesentlichen Unterschied stehen. Was im Altertum den Einzelnen mehr vom Ganzen her umfing und ihm mühelos zufiel, das muß jetzt ein jeder durch eigene Arbeit erkämpfen, das verlangt ein kühnes Durchbrechen der nächsten Überlieferung. Das macht die Leistung bewußter und angriffsfroher, der Gang durch das Nein verschärft das Ja, die Wendung zur Welt wie zur Form zeigt die Stimmung einer Rückkehr aus langem Wahn zu unantastbarer Wahrheit, die Freude der Genesung von schwerer Erkrankung. Schon darin erscheint die stärkere Entfaltung des Subjekts, die der Renaissance besonders eigentümlich ist; es hebt sich kühner von der Umgebung ab, begegnet ihr freier, erweist an ihr mehr eigenes Vermögen. So wird es hier zum Mittelpunkt des Lebens, der auf sich alle Weite bezieht und von sich aus allen überkommenen Stand verändert.

Es ist nicht leicht, darüber Rechenschaft zu geben, wie der moderne Mensch in der Art der Renaissance seinen eigentümlichen Charakter erlangt hat; wir wissen, wie hier die Ansichten der Forscher vielfach auseinander gehen. Doch haben wohl Ergebnisse der weltgeschichtlichen Arbeit und die Besonderheit des begabten und beweglichen italienischen Volkes dabei zusammengewirkt. Zunächst war die alte Kultur in Italien nicht so verschüttet, um nicht bei einiger Anstrengung sich wieder beleben zu lassen. Dagegen hatte das Mittelalter hier seine besondere Art nicht so stark ausgeprägt und so tief eingegraben wie im Norden. Dazu kommen die eigentümlichen, an sich recht unglücklichen politischen Verhältnisse, die Zersplitterung der Staaten, die Erschütterung und Vernichtung legitimer Gewalten, indem sie den Einzelnen mehr auf seine eigene Kraft und Entscheidung stellen. In Italien zuerst finden wir die Individuen nicht sowohl durch ihre Zugehörigkeit zu einem Stande, einer Zunft und Gilde bestimmt als durch ihre eigene, aller äußeren Bindung überlegene Art; dem Menschen prägt hier nicht als einem Gattungsexemplar seine soziale Stellung feste Züge auf und schreibt seiner Arbeit ihre Bahnen vor, sondern er kann sich aufs freieste bewegen und seine eigene Art in sein Schaffen legen. So entfalten

sich die Individualitäten kräftiger und deutlicher als je zuvor; mit wieviel größerer Lebenskraft und mit wieviel schärferen Zügen stehen vor unseren Augen die Gestalten der beginnenden Renaissance als die des Mittelalters mit ihrer Gebundenheit und Gleichartigkeit.

Aber die welterneuernde Kraft des modernen Subjekts und der Siegeszug seiner Befreiung durch alle Kulturnationen ist nicht verständlich ohne die großen Wogen der weltgeschichtlichen Bewegung. Eine reine Innerlichkeit bedurfte nicht erst einer Entdeckung, war doch schon der Ausgang des Altertums unter der Führung Plotins in schmerzlichen Kämpfen zu ihr vorgedrungen und hatte das Mittelalter sie als einen Unter- und Nebenstrom treu bewahrt, am meisten im seelischen Leben und Weben der Mystik. Nun aber fühlt sie sich stark genug, solche Verpuppung zu durchbrechen und die ganze Welt zu durchdringen, nun verheißt dem Individuum seine eigene Natur eine Unendlichkeit, deren Entfaltung die Unendlichkeit der Dinge zu dienen hat. So wird die Verinnerlichung des Lebens, jenes Vermächtnis einer erlöschenden Welt, jetzt zum Keim einer gehaltreichen Zukunft.

Es erscheint aber die größere Selbständigkeit des modernen Subjekts hauptsächlich in der schärferen Auseinandersetzung mit der Welt, in der deutlicheren Scheidung dessen, was hierher oder dorthin gehört. So hat das Wachstum zwei Seiten: der größeren Innerlichkeit des Geisteslebens entspricht eine klarere und kräftigere Gegenständlichkeit der Dinge, aus der Wechselwirkung beider zieht das Leben mehr Frische, Bewegung, Gehalt. „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewußtseins — nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgendeiner Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive, der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches“ (Burckhardt).

Solche schärfere Scheidung des Menschen von der Umgebung ruft alle seelischen Kräfte zu kräftigerer und freierer Betätigung

auf. Reflektierende Erwägung eilt voran und ermittelt die Bahnen, leicht glaubt sie die Dinge von sich aus bereiten, z. B. eine Staatsverfassung aus bloßer Theorie erzeugen zu können; sie kann aber nicht so viel wagen ohne ein enges Bündnis mit der Phantasie, einer hochgemuten Phantasie, welche kühne Gebilde schafft und aus den zerstreuten Erscheinungen neue Zusammenhänge bildet. Nunmehr läßt man die Dinge nicht stehen, wie sie sich finden; man unterwirft sie der Kritik, man erweist sein Vermögen an ihnen und zwingt sie zum Gebrauch oder Genuß des Menschen. Auch das Gefühlsleben mit seinem Glücksverlangen ist grundverschieden von dem des Mittelalters, es richtet nicht Glauben und Hoffnung auf ein jenseitiges Leben, sondern es will unmittelbar befriedigt sein und drängt mit glühendem Eifer zu vollem Glück schon auf Erden.

Alle Verstärkung der Innerlichkeit reißt daher den Menschen nicht von der Wirklichkeit los, da nur an ihr sich die Kräfte entfalten und nur aus ihr sich das Leben erfüllt. Ein eifriges Streben sucht allen Nebel überkommener Vorurteile zu zerstreuen und den reinen Bestand der Dinge zu erfassen; auf den Boden dieser nüchtern und scharf erfaßten Wirklichkeit stellt sich das eigene Tun. Überall gilt es, die Dinge erst recht zu entdecken, sie genauer zu fixieren und anschaulich zu schildern. Damit gewinnt die Welt mehr Gegenständlichkeit und tritt mit voller Klarheit dem Subjekt als Objekt entgegen. Aber sie erdrückt dabei jenes nicht, bildet doch seine Arbeit die Werkstatt, welche jene Klärung hervorbringt.

Aber wenn damit Subjekt und Objekt aufeinander angewiesen werden, sie bleiben entgegengesetzte Pole, die leicht in feindliche Spannung geraten; seine Höhe erreicht das Leben da, wo beides zusammen festgehalten, fruchtbar aufeinander bezogen, zur Gemeinschaft der Arbeit verbunden wird. Dies geschieht vornehmlich in der Kunst, als Schaffen, aber auch als Schauen. Denn wie auf ihrem Gebiet alle innere Bewegung zu einer Verkörperung strebt, so läßt das draußen Befindliche sich nicht aneignen ohne eine Beseelung zu empfangen; so gelangt das Leben im Schönen zur Einheit und zur Vollendung. Das Bündnis von Kraft und Schönheit, oder besser: die lebendige Schönheit wird zum höchsten Lebensziel.

Diese Neubelebung der Schönheit zeigt aber einen weiten Abstand vom Altertum. Das Schöne ist nunmehr nicht bloß ein ruhiges Schauen, ein Sichvergessen in den Gegenstand, sondern das Subjekt ist viel zu stark erregt, um nicht immer wieder an sich selbst

zu denken, zu sich zurückzustreben, aus der Lebenssteigerung Genuß zu ziehen. Auch galt dort — wenigstens auf der Höhe der klassischen Zeit — das Schöne dem Guten so verschwistert, daß beides in einen einzigen Begriff zusammengehen konnte (*καλὸν κἀγαθόν*). Bei einer Spaltung aber treten die Denker überwiegend auf die Seite des Guten. Die Renaissance dagegen lockert die Beziehung zur Moral, das Schöne wird selbständig gegen das Gute, es entsteht eine ausgeprägt ästhetische Lebensführung und Lebensanschauung. Die Kunst wird damit nicht Unmoral, aber was sie an Moral bedarf, das möchte sie aus sich selbst erzeugen und nach ihren eigenen Forderungen gestalten. Seinen Hauptwert hat hier das Schöne als Werkzeug des Lebens, als Mittel zur vollen Entwicklung alles geistigen Vermögens. Die Formgebung dient der Herausarbeitung, Betätigung, Genießung alles dessen, was die Seele in sich trägt; was immer der Lauf der Geschichte an Innerlichkeit bereitet hatte, das verwandelt jetzt die künstlerische Bildung in vollen Besitz und Genuß. Das gibt der Kunst der Renaissance, vornehmlich der Malerei, ihre bleibende Bedeutung und Macht, daß in ihr der Mensch der Neuzeit sich selber sucht und entdeckt; das Bild spiegelt hier nicht eine fertige Sache, sondern es treibt von sich aus das Leben weiter. So vertritt die Kunst ein neues Lebensideal, das Ideal des universalen, in allen seinen Äußerungen zur Harmonie gestimmten Menschen.

Eine solche Höhe erreicht das Schaffen aber nur in einem engeren Kreise, sonst verlieren die subjektive und die objektive Seite, Seelenstand und Leistung, leicht das Gleichgewicht, indem das eine das andere zurückdrängt und seiner Herr zu werden sucht. Einerseits die Richtung auf schwelgende Lust und schimmernde Pracht, ein durch künstlerischen Geschmack wohl gebändigtes und veredeltes, aber höherer Ziele ermangelndes Leben in Luxus und Genuß. Andererseits eine Ablösung der äußeren Leistung von der Innerlichkeit, der Trieb, alle Umgebung in den Dienst des Menschen zu ziehen, eine Bewegung zur bloßen Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit; damit ein starkes Wachsen der Technik, ein Herstellen mechanischer, namentlich in der Hand großer Individuen leistungsfähiger Gebilde, aber zugleich eine volle Gleichgültigkeit gegen die letzten Ziele und den menschlichen Seelenstand. Demnach spaltet sich das Streben bei sich selbst und hat recht verschiedene Höhenlagen. Aber schließlich umspannt eine Gesamtbewegung alle Gegensätze,

durchdringt alle einzelnen Gebiete, wirkt überall ins Weite, Kräftige, Großzügige, nicht selten ins Dämonische und Ungeheure.

Große Veränderungen erfährt zunächst das Verhältnis zur Welt und Natur. Die Renaissance ist die Zeit der Entdeckungsreisen, sie möchte alle irgend zugängliche Wirklichkeit in den menschlichen Gesichtskreis ziehen und dem eigenen Leben verknüpfen. Der Kulturmensch bemächtigt sich jetzt der ganzen Erde; sie klaren Blicks überschauend, findet er sie nicht mehr, wie frühere Zeiten, übergroß und ungeheuer, ein Columbus spricht das stolze Wort: „Die Erde ist klein." Auch den Reichtum ihrer Bildungen soll die Natur den Menschen wahrnehmen und genießen lassen; botanische Gärten werden angelegt, Menagerien gezeigt, durchgängig die sinnliche Umgebung nähergerückt.

Aber dem Menschen der Renaissance genügt es nicht die Natur nur zu schauen, er möchte sie auch beherrschen. Hier aber hat er noch enge Schranken, und sein Versuch diese zu überschreiten führt leicht in arge Verirrung. Schätzbare Anfänge wissenschaftlicher Forschung sind da, und gegen das Ende des 15. Jahrhunderts steht Italien in der Mathematik und den Naturwissenschaften an der Spitze Europas, auch der Sinn für technische Erfindungen ist erwacht. Aber im großen und ganzen bleibt die Behandlung der Natur noch spekulativ und subjektiv, die Arbeit entbehrt sicherer Angriffspunkte. Durchgängig gilt die Natur als beseelt, während die Einsicht in ihre Gesetzlichkeit fehlt und das Wunderbare daher nicht befremdet. Wenn zugleich der ungestüme Lebensdrang eine volle Herrschaft über die Außenwelt fordert, so treibt leicht eine zügellose Phantasie den Menschen in das dunkle Gebiet der Magie. So schießen Zauberwesen und Aberglaube üppiger auf als im Mittelalter, geheime Künste sollen die der Wissenschaft noch verschlossene Natur überlisten und in den Dienst des Menschen zwingen. Das Schlimmste aber ist der Hexenglaube, dessen schwerer Alp und dessen furchtbares Blutvergießen freilich weit mehr die nordischen Länder als Italien bedrückt und gequält hat. Aber die Wehrlosigkeit gegen Aberglauben und Zauberwesen gehört auch zum Bilde der Renaissance.

Weit glücklicher ist sie in der Entwicklung einer künstlerischen Anschauung der Natur und der Ausbildung eines seelischen Verkehrs mit ihr. In unverlierbarer Weise hat sie damit das Leben bereichert. Der Mensch des Mittelalters war viel zu sehr mit seiner Umgebung

verwachsen und in seiner Empfindung viel zu gebunden, um die Eindrücke der Außenwelt in ein künstlerisches Ganzes zu fassen; dem späteren Altertum war die Natur vertrauter, aber sie war ihm mehr eine wohltuende Umgebung als eine Erweiterung seines Lebens. Weit bedeutender wird sie der Renaissance, indem hier die Freude an der Gestalt der Landschaft entsteht, es zugleich mächtig zur Schilderung treibt und das Naturgefühl eine plastische Durchbildung findet. Nun kann die Umgebung sich zum Ganzen eines Bildes zusammenfassen, eine Seele gewinnen und zur Befreiung, Beruhigung, Veredlung des Menschen wirken.

Der Entdeckung der Welt entspricht eine Entdeckung des Menschen. Vor allem entwickelt das Individuum ein leidenschaftliches Verlangen nach voller Betätigung und gleichmäßiger Entfaltung seiner Kräfte; in allem Unternehmen will es sich hervortun, glänzende Leistungen verrichten, eine Überlegenheit erweisen. Auf diesem Boden entsteht der Privatmensch moderner Art, der, von allen öffentlichen Angelegenheiten abgelöst, sich seinen Lebenskreis selbst gestaltet. Der stärkeren Entfaltung der individuellen Art geht zur Seite eine klarere Einsicht. Der Mensch beobachtet sich selbst wie andere genauer und liebt es, das Gesehene deutlich, ja drastisch zu schildern, die unterscheidenden Züge von Personen, Ständen, Verhältnissen werden aufgesucht, auch das Innere erhält dabei ein Recht, und die Zeichnung von Seelenbildern erreicht eine bewunderungswürdige Höhe. So wird der Mensch sich selbst objektiv, mit klarer und nüchterner Reflexion möchte er, von moralischen Erwägungen unbeirrt, seine Natur durchschauen und sein Vermögen ermessen. Diese Selbsterkenntnis gibt dem Leben mehr Bewußtsein und Stärke, sie macht es in höherem Grade zu eigenem Leben und eigener Tat.

Auch das gemeinsame Dasein gerät in Bewegung und Wandlung. Überall wird Anmut, Schönheit, Behaglichkeit erstrebt, überall das Dasein künstlerisch gestaltet. Es verfeinern sich die Sitten, es erwacht eine Freude an der Schönheit und Reinheit des sprachlichen Ausdrucks, der gesellige Verkehr veredelt sich, die Feste verbinden mit dem Leben die Kunst, durchgängig wird Kraft, Gewandtheit und Anmut zu zeigen versucht. Hier entsteht die gebildete Gesellschaft, die dem Einzelnen freie Bewegung gestattet und ihn danach schätzt, was er zur Unterhaltung und Anregung leistet. Die Unterschiede der Geburt verblassen dabei, die Stände

gleichen sich aus, auch die Frauen nehmen vollauf teil; um so mehr schließt der Kreis der Gebildeten sich gegen die Draußenstehenden ab, es beginnt damit eine neue, nicht gefahrlose Scheidung der Menschheit, die auch das Unterrichtswesen erheblich umbilden mußte.

Völlig verändert wird auch der Anblick des Staates: es erwächst der moderne Kulturstaat mit seiner Richtung auf weltliche Ziele und seinem Anspruch alle Verhältnisse zu beherrschen. Das Staatsleben wird mit voller Klarheit auf den Boden der Erfahrung gestellt und aller unsichtbaren Zusammenhänge mittelalterlicher Art entkleidet, so daß der Staat nicht mehr ein Stück einer weltumfassenden göttlichen Ordnung bedeutet und nicht mehr wie ein Organismus die Individuen als seine Glieder umfaßt; hier „gibt es kein Lehnswesen im nordischen Sinne mit künstlich abgeleiteten Rechten“ (Burckhardt). Dafür werden die Staatswesen kunstvolle Mechanismen in der Hand von großen Individuen oder geschlossenen Aristokratien, sie wollen Hervorragendes leisten und hohe Ziele erreichen. Ein unbegrenzter Durst nach Macht, Erfolg und Ruhm verdrängt die sittliche Beurteilung als ein kindliches Vorurteil; die schroffen Sätze eines Macchiavell formulieren nur, was das Tun der Zeit beherrscht, auch verruchteste Handlungen rechtfertigt im Bewußtsein dieser Zeit die „Staatsraison“. Aber zugleich entwickelt das Staatsleben mehr und mehr eine durchgebildete Technik. Zur Bewältigung der Dinge bedarf es einer genauen Kenntnis des eigenen Vermögens, so entspringt im Italien der Renaissance die Statistik. Ferner wird nicht nur die innere Verwaltung verbessert und in ein System gebracht, sondern auch den Beziehungen nach außen mehr Sorgfalt zugewandt; Italien, vornehmlich Venedig, ist die Heimat einer „auswärtigen“ Politik. Bis in die einzelnen Zweige hinein wirkt solche Wendung zu technischer Gestaltung. So wird jetzt der Krieg zur Kunst und zieht alle Erfindungen in seinen Dienst, im Festungsbau werden die Italiener die Lehrer Europas, nicht minder wird das Finanzwesen ausgebildet, mit großem Eifer wirkt der Staat zur Hebung der allgemeinen Wohlfahrt, für Gesundheit und Behagen des täglichen Lebens, der Städteanlagen usw. Dabei verflicht sich überall mit der Lust am Schaffen die Reflexion, mit der Leistung die Beschreibung, das Räsonnement, die Kritik. Namentlich wird Florenz mit seinen politischen Bewegungen zugleich die Heimat politischer Theorien.

Wie auf diesem Gebiet die Entwicklung von Kraft und Technik

die moralische Beurteilung weit zurückdrängt, so ist dem Moralischen überhaupt der Boden der Renaissance wenig günstig. Gewiß fehlt es nicht an Erweisung edler Gesinnung und an verehrungswerten Persönlichkeiten. Aber es fehlen zusammenhaltende sittliche Mächte, die dem Einzelnen entgegentreten, seine Neigungen messen und zügeln, seine Gesinnung läutern. Vielmehr steht alles auf der Zufälligkeit der individuellen Art. Eine tüchtige Naturanlage kann sich bei der herrschenden Freiheit zu herrlicher Blüte entfalten, aber ungehemmt entwickeln sich auch Kraft- und Gewaltmenschen grauenhafter Art, Bestien in Menschengestalt, die kunstgerecht auch das Verbrechen betreiben. Der Durchschnitt bietet ein merkwürdiges Nebeneinander von Höherem und Niederem, von Edlem und Gemeinem, oft in derselben Persönlichkeit; sobald die Moral dem Naturtriebe widerspricht, erscheint sie als ein auferlegter Zwang, der die volle Nutzung der Kraft verhindert und eine unbefangene Behandlung der Dinge hemmt.

Am meisten übt ein Gegengewicht gegen niedere Begierden das Verlangen des Individuums nach unsterblichem Ruhm oder doch nach voller Geltung in seinem Kreise: das moderne Ehrgefühl. Aber diese Antriebe gehen mehr auf den Schein als auf das Wesen und dienen statt der Sache leicht ihrer Karikatur. In Wahrheit ist die moralische Atmosphäre der Renaissance unlauter durch und durch, und es kann alle Schönheit der künstlerischen Werke nicht den Abgrund verdecken, der sich vor dieser Zeit eröffnet, und den schließlich auch sie selbst zu empfinden beginnt. Wegen dieses Mangels an moralischer Kraft konnte die Renaissance unmöglich die Führung der Neuzeit behalten; nicht erst die religiösen Bewegungen haben ihr diese genommen.

Die Religion verdankt der Renaissance ein enges Bündnis mit der Kunst und damit eine Befestigung ihrer Stellung im modernen Leben. Aber die Grundstimmung der Renaissance ist nicht eben religiös. Das Volk folgt dunklem Aberglauben und sieht in der Religion vornehmlich die magischen Elemente. Die mittleren und höheren Stände verbinden eine starke Abneigung gegen das Tun und Treiben der Kirche mit einer Schmiegsamkeit gegen die kirchlichen Gewalten; auch können sie sich der Wirkung jenes Magischen nicht entziehen und möchten namentlich für den Todesfall der Sakramente versichert sein. Daß es nicht an echter und tiefinnerlicher Frömmigkeit in Einklang mit der Kirche fehlt, das zeigt z. B.

die Gestalt einer Katharina von Genua, aber es überwiegt eine Gesinnung weltlicher Art, und namentlich für Weltangelegenheiten wird die Religion zu Hilfe gerufen. Aber der feurige Lebensdrang und das Verlangen nach Ruhm und Größe läßt auch den Widerstand der Dinge schwer empfinden und richtet die Gedanken auf das geheimnisvolle Walten des Schicksals. Man möchte, wenn ein volles Lenken versagt ist, den Erfolg wenigstens im voraus kennen und danach das Handeln bemessen; daher verbindet sich wie oft so auch hier mit einer ungläubigen und skeptischen Denkart Schicksalsglaube, Astrologie, ja Zauberwesen. In Widerspruch mit solchem Durchschnitt entwickeln freilich hochgesinnte Persönlichkeiten und auserwählte Kreise eine echte und tiefe Religiosität, deren Streben alle sichtbaren und endlichen Formen überfliegt und den Gedanken einer universalen Religion, einen Panentheismus, erzeugt. In Überwindung des Gegensatzes von Theismus und Pantheismus möchte dieser die Welt mit göttlichem Leben umfassen und den Menschen zur Unendlichkeit führen. Aber so anziehend das Bild einzelner Persönlichkeiten sein mag, auch ihnen ist die Religion weniger eine Sache der Wesenswandlung als die einer bloßen Weltanschauung, das christliche Problem der Eröffnung einer neuen Welt verschwindet vor der spekulativen und künstlerischen Betrachtung des Alls, die das menschliche Sein ins Weite und Freie zu heben verspricht. Daher mußten die Anhänger der Reformation in Italien vereinzelt bleiben. Wohl haben diese Einzelnen mit bewunderungswürdiger Kraft ihre Überzeugung verfochten und Gut und Blut dafür geopfert. Aber nur fern von der Heimat fanden sie einen Wirkungskreis; eine stärkere religiöse Bewegung zu erzeugen, war die Renaissance nicht geeignet; hier liegt ihre Schranke deutlich zutage.

Nun wenden wir uns zu den wichtigsten Lebensanschauungen der Philosophie der Renaissance. Mögen sie keine Leistungen allerersten Ranges sein und dem aufstrebenden Neuen noch keine volle Selbständigkeit geben, sie enthalten eine Fülle ausgeprägter Gestalten; es ist schon eine Beschränkung, wenn wir drei Hauptrichtungen herausheben und Gedankenwelten der kosmischen Spekulation, der menschlichen Lebenskunst, der technischen Bewältigung der Natur in ihren Führern zur Darstellung bringen.

b. Die Weltspekulation. Nikolaus von Cues und Giordano Bruno.

Ihren reinsten philosophischen Ausdruck findet die Renaissance in den Systemen weltumfassender Spekulation, deren Beginn Nikolaus von Cues, deren Höhe Giordano Bruno bildet, jener noch dem Mittelalter vielfach verwachsen, dieser voll des Bewußtseins einer neuen Zeit, jener ein gefeierter Kirchenfürst, dieser als Ketzer verfolgt und verbrannt.

Diese Denker vollziehen eine Wendung von den inneren Problemen des Menschen zum All, in der Hoffnung, aus diesem ein weiteres und wahreres Leben zu gewinnen, und mit der Forderung, für den engmenschlichen Kreis die Unendlichkeit der Dinge einzutauschen. Einen so hohen Wert besitzt das All ihnen aber nur als Entfaltung des göttlichen Seins; so hat die Hingebung daran einen religiösen Hintergrund und empfängt aus ihm eine seelische Wärme und Weihe. Mit dem Neuplatonismus und der Mystik wird alles Wesen der Dinge in Gott, dem absoluten Sein, begründet. Aber dieser Gedanke erfährt jetzt eine Umkehrung. Eine weltmüde Zeit hatte aus dem Hangen der Welt an Gott den Antrieb gezogen, möglichst rasch zum letzten Ursprunge aufzusteigen und sich von der bunten Erscheinungsfülle zur ewigen Einheit zu wenden; ein lebensfrohes Geschlecht sieht darin die Aufforderung, sich näher mit der Welt zu befassen und ihrer ganzen Fülle zu erfreuen, da in allem das Göttliche wohnt und aus allem entgegenscheint. Die Gegenwart Gottes steigert jetzt die Einheit, die Harmonie, das innere Leben der Welt.

Nikolaus von Cues (1401—1464), deutscher Herkunft, aber geistig Italien nahestehend, gehört noch halb zum Mittelalter, doch regt sich das Neue hier schon kräftig genug, um fruchtbare Bewegungen einzuleiten. Wohl verbleibt die Jenseitigkeit Gottes und die Scheidung der Welt von ihm, aber die Spekulation sucht Gott und Welt einander innerlich anzunähern. Die Welt enthält dasselbe Sein, was in Gott Eins ist, zur Vielheit entwickelt. „Was ist die Welt anders als die Erscheinung des unsichtbaren Gottes, Gott anders als die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?“ Das Geschaffene entstand nicht urplötzlich in der Zeit, vor seinem Erscheinen war es in unsichtbarem Vermögen zeitlos bei Gott. Gott wirkt nicht durch Mittelglieder, etwa die Ideen, hindurch, sondern unmittelbar ist er durch alles hin tätig, er allein ist „Seele und Geist“ der Welt.

Als Erweisung des unendlichen Seins kann die Welt keine Grenze haben. Aber zugleich darf sie als ein Ausdruck der göttlichen Einheit nicht ohne Zusammenhang sein. Einen solchen sucht Nikolaus, indem er sie einerseits, in enger Verflechtung ästhetischer und mathematischer Begriffe, als ein harmonisch geordnetes Kunstwerk versteht, andererseits sie in eine fortlaufende Stufenfolge verwandelt, die vom Kleinsten zum Größten lückenlos aufsteigt. Hier wie da läßt das Streben zum Ganzen die Eigentümlichkeit des Einzelnen vollauf bestehen, ein jedes hat seinen festen Platz und sein besonderes Werk. „Kein Ding ist leer oder unnütz im Grunde der Natur. Denn jedes hat seine eigene Tätigkeit. Jede Vielheit verknüpft sich in harmonischer Ordnung zur Einheit, gleichwie viele Töne eine Harmonie erklingen lassen und viele Glieder einen Körper bilden. Der belebende Geist einigt den ganzen Körper und durch das Ganze die Glieder und Teile." Auch erscheint schon hier die gewöhnlich Leibniz zugeschriebene Lehre, daß zwei Dinge einander nie gleich sind, da sie dann zusammenfallen würden.

Besonders aber wächst das Einzelwesen dadurch, daß es kein bloßer Teil des Ganzen bleibt, sondern unmittelbar bei sich selbst, jedes in seiner Weise, die Unendlichkeit des Seins und alle Fülle der Dinge zu erleben vermag, weil „Gott durch alles in allem ist und alles in Gott ist". Kraft des inneren Zusammenhanges mit dem göttlichen Grunde aller Wirklichkeit ist namentlich der menschliche Geist, der Mikrokosmos, ein „göttliches Samenkorn, das aller Dinge Urbilder in sich trägt". Die Lebensbewegung erscheint von hier aus als eine Entfaltung weltumfassender Innerlichkeit, ein Weltwerden von innen her; die Idee der Entwicklung beginnt jetzt den Sinn eines Fortschreitens aus eigenem Vermögen anzunehmen. Allerdings sucht Nikolaus Gott nicht bloß innerhalb der Welt, seine religiöse Überzeugung erfaßt ihn vor allem unmittelbar bei sich selbst, in mystischer Wendung zum Quell alles Seins. Dabei wird der alte Gedanke der Mystik gewahrt, daß die Entwicklung (*explicatio*), als Auseinanderlegung der Einheit zur Vielheit, geringer ist als die Einwicklung (*complicatio*), welche alle Mannigfaltigkeit in ungeschiedener Einheit enthält. Es kann aber Nikolaus dem Leben der Welt mehr Bedeutung gewähren, weil ihm nicht eine starre Kluft es von Gott scheidet und fernhält, sondern es sich diesem immer mehr nähern und dadurch auch im eigenen Wesen unaufhörlich zunehmen kann. Es ist das Zusammentreffen ewigen

und zeitlichen, unendlichen und endlichen Seins in uns, das unserem Streben einen rastlosen Forttrieb einflößt und uns zugleich die Gewißheit eines stetigen Aufstiegs gibt. Aus der Überzeugung von einem Innewohnen unendlichen Lebens in unserem Wesen ist der Gedanke eines Fortschritts ins Grenzenlose hervorgegangen.

Das Verlangen nach dem unendlichen Sein erstreckt sich über den Menschen hinaus auch auf die Natur und versetzt auch sie in Rastlosigkeit. Nichts in ihr ruht, die Erde, bisher der feste Mittelpunkt des Alls, muß sich wie die anderen Weltkörper bewegen, ja nicht einmal das scheinbar Festeste, die Pole des Himmels, ist unveränderlich. Die Bewegung hat kein Ende. Selbst der Tod steht im Dienste des Lebens, denn er ist nichts anderes als die „Scheidung zur Mitteilung und Vervielfältigung des Wesens".

Damit erfolgen eingreifende Wandlungen in den Begriffen und der Schätzung der Dinge. Die Bewegung und die Veränderung waren seit Plato mit starker Ungunst behandelt und namentlich im Mittelalter gegen die ewige Ruhe in Gott tief herabgesetzt. Ein frischerer Lebensdrang macht gerade sie jetzt wichtig und wertvoll. Zugleich wächst die Schätzung der Welt. Da sie ihrer ganzen Ausdehnung nach von Gott stammt und zu Gott zurückstrebt, so sei nichts von ihr verachtet, auch nicht unsere Erde, der Wohnsitz des Menschengeistes.

Auch die nähere Beschaffenheit der Tätigkeit bekundet bei allem Anschluß an die Vergangenheit eine neue Art. Nikolaus sieht mit dem Neuplatonismus und der Mystik im Erkennen die Hauptkraft des Menschen und erwartet von seinem Durchdringen zum Grunde die Wesenseinigung mit Gott. Unser Geist ist ein lebendiger Spiegel des Alls, ein Strahl des göttlichen Lichts. Aber die mystische Schau des Unendlichen, in dem alle Gegensätze in Eins zusammenfallen, erfüllt den Denker nicht gänzlich, auch die Mannigfaltigkeit der Dinge mit ihrem Leben zieht ihn an und fesselt ihn. Indem dabei das Verlangen nach Erkennen mit jener Idee eines endlosen Fortschritts verschmilzt, wird zur Seele des Lebens ein Durst nach weiterem und weiterem Erkennen. „Immer mehr und mehr erkennen zu können ohne Ende, das ist das Ebenbild der ewigen Weisheit. Immer möchte der Mensch, was er erkennt, mehr erkennen, und was er liebt, mehr lieben, und die ganze Welt genügt ihm nicht, weil sie sein Erkenntnisverlangen nicht stillt." In diesem Streben wächst das eigene Wesen des Geistes: „wie ein Feuer, das

aus dem Kiesel erweckt ist, kann der Geist durch das Licht, das aus ihm strahlt, ohne alle Grenze wachsen.“ Indem so der Geist eine bewegliche und ins Unendliche steigerungsfähige Größe wird, gewinnt die Lebensarbeit einen starken Antrieb und das irdische Dasein eine Zukunft bei sich selbst, nicht erst aus der Erwartung eines besseren Jenseits, lauter Zeugnisse einer neuen Denkart.

Zugleich bleibt Nikolaus freilich scholastischer Arbeit verbunden, auch enthalten seine Schriften neben fruchtbarsten Anregungen phantastische Spekulationen und abenteuerliche Zahlensymbolik, auch erbauliche Betrachtungen im Sinne der mittelalterlichen Heiligenverehrung. Auch ist das scheinbar Neue oft bis in die einzelnen Begriffe und Bilder dem Neuplatonismus und der Mystik entlehnt. Und doch befinden wir uns an der Schwelle einer neuen Welt. Denn was in Wahrheit neu eintritt und auch das Alte verwandelt, das ist das veränderte Lebensgefühl, die Lust am Wirken und Schaffen, der Drang zur lebensvollen und schönen Welt, das ist mit Einem Worte die Grundstimmung der Renaissance.

Wer sich von Nikolaus zu Giordano Bruno (1548—1600) wendet, gewahrt sofort die nahe Verwandtschaft beider. Aber zugleich ist ein Wandel unverkennbar: das Leben verschiebt sich weit mehr von der Religion zur Weltarbeit, es wird weniger die Welt von Gott als Gott von der Welt aus betrachtet. Auch erlangt das Neue mehr Selbstbewußtsein und übt mehr Abstoßungskraft, es empfindet deutlich den Widerspruch zur alten Art und nimmt kühn, ja keck den Kampf damit auf. Den neuen Bewegungen und Stimmungen gibt dabei einen festen Halt und eine anschauliche Bekräftigung das kopernikanische Weltsystem, das Bruno begeistert ergreift. Wiederum erscheint ein starker Einfluß der Astronomie auf das Ganze der Weltanschauung und das Lebensgefühl der Menschheit. Die Überzeugung von der Geschlossenheit des Weltalls und der wandellosen Kreisbewegung der Gestirne bildete seit Plato ein Hauptstück und eine Hauptstütze der Fassung des Alls als eines von ewigen Gestalten und Ordnungen beherrschten, in sich selbst gegründeten Kunstwerks. Nun stellt die neue Himmelslehre mit ihrer unendlichen Weite und unablässigen Veränderung des Alls die Welt in ein völlig anderes Licht.

Bruno findet wie Nikolaus den Hauptinhalt des Lebens in dem Aufsteigen des endlichen Geistes zum unendlichen Sein. Auch teilt

er die Vorstellung jenes, daß die Welt, das sichtbare Sein, in eine Vielheit auseinanderlegt, was in Gott eine ungeschiedene Einheit bildet; er gibt zugleich dem menschlichen Streben die zwiefache Richtung einer Vertiefung von der Erscheinung zum Wesen und eines freudigen Eingehens in das gotterfüllte All. Aber der Schwerpunkt ist jetzt weit mehr nach der Welt hin verlegt; ja die Beziehung auf Gott erscheint oft als ein bloßes Mittel, die Welt bei sich selbst zu heben und in ein Ganzes zusammenzuschließen. Die göttliche Wesenheit und Kraft wirkt innerhalb der Dinge, und als innerer Künstler wird die göttliche Vernunft gepriesen. „Gott ist nicht über und außer den Dingen, sondern ihnen durchaus gegenwärtig, wie die Wesenheit nicht außer und über den Wesen, die Natur nicht außer den natürlichen Dingen, die Güte nicht außer dem Guten ist.“ Damit wird diese Welt zum Hauptvorwurf der Wissenschaft; das unterscheidet nach Bruno den gläubigen Theologen und den wahren Philosophen, daß jenes Deutung die Natur überschreitet, dieser innerhalb ihrer Grenzen bleibt.

Bei solcher Annäherung Gottes an das Weltall übertragen sich auf dieses die Haupteigenschaften der spekulativen Gottesidee, wie der Kusaner sie faßte: die Unendlichkeit und das Zusammenfallen aller Gegensätze. Auch Bruno wird durch die Spekulation zur Behauptung der Unendlichkeit getrieben: eine endliche Welt wäre Gottes nicht würdig, in dem alle Möglichkeit Wirklichkeit ist. Aber dieser Zug wird nun durch das neue astronomische Weltbild kräftig unterstützt und anschaulicher gestaltet; bei Bruno zuerst bekundet es sein umwälzendes und erweiterndes Vermögen, in vollster Frische wirkt hier, was später die Gewohnheit abgestumpft hat. Die bisherige Weltkugel mit ihrer Geschlossenheit wird als viel zu eng zerschlagen, zugleich fällt die Vorstellung von einem räumlichen Jenseits über den Sternenkreisen. Ins Unendliche eröffnen sich Welten über Welten, alle voll Bewegung und Leben, alle Erweisungen des göttlichen Seins. Es erwächst eine stolze Freude an der Befreiung von der mittelalterlichen Enge, eine hohe Seligkeit an dem Miterleben der unermeßlichen, gotterfüllten Welt. Gegenüber ihrer Weite und Fülle sinkt der Sonderkreis des Menschen zu verschwindender Kleinheit herab; aus seiner Dumpfheit herauszutreten in den reinen Äther des Alls, das All mit „heroischer“ Liebe zu umfassen, das wird die Größe und Seele unseres Daseins. In diesem Heroismus, diesem Anspannen höchster Kraft in der Richtung auf

die Unendlichkeit, besteht auch die echte Sittlichkeit, nicht in einem Entsagen, Sichducken und Verkleinern.

Auch innerlich hat jene unendliche Natur eine andere und höhere Art als alles menschliche Tun. Denn dies ist noch mitten im Suchen und muß mühselig bedenken und erwägen; das All steht über solcher Unfertigkeit und solchem Schwanken, die höchste Ursache kennt kein Suchen und Wählen; was sie tut, das muß sie tun. Damit verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Denn echte Notwendigkeit bedeutet keinen äußeren Zwang, sondern das Gesetz der eigenen Natur. Daher „ist nicht zu fürchten, daß, wenn die höchste Ursache gemäß der Notwendigkeit der Natur handelt, sie nicht frei handle, im Gegenteil würde sie nicht frei handeln, wenn sie anders handelte, als die Notwendigkeit und die Natur, vielmehr die Notwendigkeit der Natur verlangt". So sieht der Mensch über sich und um sich ein wesenhafteres, den Verwicklungen seiner besonderen Art weit überlegenes Leben. Aber mutiges Denken lehrt ihn dieses Leben ergreifen und sich damit aller Kleinheit entwinden.

Die Hingebung an das All verbindet sich aber bei Bruno, wenn auch nicht gleichmäßig durch alle Abschnitte seines literarischen Schaffens, mit der Anerkennung von Monaden, unter sich verschiedener, unteilbarer, unzerstörbarer Einheiten. Diese Einheiten sind nicht leere Punkte, sondern jede von ihnen hat „in sich das, was alles in allem ist", jede hat teil am ganzen All, aber in eigentümlicher, unvergleichlicher Weise, jede dient durch die Entwicklung ihrer besonderen Art der Vollkommenheit des Alls. Jede hat endlich die Gewißheit der Unvergänglichkeit. Denn was Leben und Tod heißt, sind nur Phasen in ihrem Sein, Auswicklung und Einwicklung, wie später ähnlich bei Leibniz. „Die Geburt ist die Ausdehnung des Zentrums, das Leben das Bestehen des Kreises, der Tod die Zusammenziehung ins Zentrum." Solche Unvergänglichkeit besagt aber nicht die Fortdauer gerade dieser Lebensform, sie ist keine persönliche Unsterblichkeit im Sinne des Christentums. Aber sie ist ein treuer philosophischer Ausdruck jenes starken Lebensgefühles, das die Renaissance durchdrang und auch dem Individuum das Bewußtsein einer Unzerstörbarkeit gab.

Wie hier , so erscheint überhaupt ein Streben, die Gegensätze des Daseins im eigenen Reich der Welt zu überwinden; nach langer Scheidung streben die Dinge endlich wieder mit ganzer Kraft zu-

einander. Das All kennt nach Bruno keine Spaltung von Innerem und Äußerem, von Körper und Geist. Denn nicht nur entstammt letzthin das eine wie das andere derselben Wurzel, auch im Reich der Erfahrung findet an jeder Stelle sich Seelenleben, ist Größtes wie Kleinstes beseelt, hat aber alles Seelenleben auch eine körperliche Seite. Form und Stoff verbindet der Naturprozeß untrennbar miteinander, die Form wird nicht von draußen dem Stoffe zugeführt, und der Stoff ist nicht jenes leere Vermögen, jenes „beinahe Nichts", wie ihn mit dem Ausdruck Augustins das Mittelalter nannte, sondern er trägt die Form in seinem Schoß und gestaltet sich von innen heraus. Das erhebt die Natur über die Kunst, daß diese einen fremden, jene einen eigenen Stoff behandelt, daß die Kunst um (*circa*) den Stoff, die Natur in ihm ist.

So erweist die Natur sich als ein Reich lebendiger Kraft. Aber zugleich erhält und verjüngt sich die ältere Überzeugung von dem künstlerischen Zusammenhange des Alls, Leben und Schönheit verbinden sich wie im Streben der Renaissance, so im Weltbilde ihres größten Denkers. Die Welt ist bei aller Bewegung ein herrliches Kunstwerk, dessen Harmonie über dem Unterschied und Streit der Teile liegt. Die Harmonie selbst verlangt eine Mannigfaltigkeit der Teile, denn „es gibt keine Ordnung, wo keine Verschiedenheit ist". Nur werde in dem Verschiedenen der Zusammenhang, in dem Vielen das Eine ergriffen und von ihm aus das Mannigfache verstanden; „es ist eine tiefe Magie, das Entgegengesetzte hervorlocken zu können, nachdem man den Punkt der Vereinigung gefunden hat".

Das Innewerden einer solchen Harmonie des Ganzen hebt über alle Mißstände und Leiden des Daseins hinaus, wiederum läßt die Wendung zum Weltgedanken eine volle Versöhnung mit der Wirklichkeit hoffen. Im Kunstwerk des Alls ist alles förderlich, schön und vernünftig. „Nichts im Universum ist so geringfügig, daß es nicht zur Vollständigkeit und Vollkommenheit des Höchsten beitrüge. Ebenso ist nichts für einige und irgendwo schlecht, was nicht für andere und anderswo gut und das beste wäre. So wird dem, der auf das All blickt, sich nichts Schlechtes, Böses, Unangemessenes zeigen; denn auch die Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit hindert nicht, daß alles das beste ist, wie es von der Natur geleitet wird, die wie ein Gesangmeister die entgegengesetzten Stimmen zu einem, und zwar dem allerbesten Einklang lenkt." Als

solche Verbindung vollkommener Schönheit mit unendlicher Lebensfülle wird die Natur der wahre Gegenstand der religiösen Verehrung. „Nicht in menschlichen Dingen mit ihrer Kleinheit und Niedrigkeit ist Gott zu suchen und zu verehren, — nicht in den elenden Mysterien der Römlinge (*romanticorum vilia mysteria*), — sondern in dem unverletzlichen Naturgesetz, in dem Glanz der Sonne, in der Gestalt der Dinge, welche aus dem Inneren dieser unserer Mutter Erde hervorgehen, in dem wahren Bilde des Höchsten, wie es sich in dem Anblick der unzähligen Lebewesen sichtbar darlegt, die am Saume des einen unermeßlichen Himmels leuchten, leben, fühlen, erkennen und dem einen Besten und Höchsten zujauchzen.“ Von derartiger Verehrung der Natur als des wahren Gottesreiches war Bruno persönlich tief ergriffen, dahin war die ganze Kraft seines feurigen Gemütes gewandt, während ihm die inneren Fragen des religiösen Lebens und zugleich das Geschichtliche und Kirchliche der Religion durchaus gleichgültig wurden. Sein Unglück war, einer Zeit anzugehören, die unter dem Zeichen härtesten konfessionellen Streites stand.

Zur Würdigung und Kritik dieser Gedankenwelt diene folgendes. Bruno war ein reicher und fruchtbarer Geist, der viel Befreiung und Belebung brachte; er hat den Hauptrichtungen der Renaissance einen philosophischen Ausdruck gegeben; ein nach anfänglichem Schwanken schließlich mit Heldenmut ertragenes Märtyrertum wirft auf sein ganzes Leben und Sein einen verklärenden Glanz zurück. Für einen großen Denker aber kann ihn nur halten, wer den Grad des Widerstandes gegen die Kirche zum Maßstab der Größe macht. Denn die Gedankenarbeit kommt hier über stürmischer Bewegung nicht zu genügender Klärung. Das Weltall, das von der Kleinheit bloßmenschlicher Art befreien soll, wird selbst wieder durch die Phantasie mit menschenartigen, wenn auch verblaßten Größen erfüllt. Die Welt scheint herrlich als ein Abglanz göttlichen Lebens, aber dieses wird wieder an sie gebunden und in sie versenkt. So jener Kultus der Natur, ein Erzeugnis der künstlerischen Naturbetrachtung der Renaissance, als letzte Überzeugung ein widerspruchsvolles Zwittergebilde.

Wie das Verhältnis der Welt zu Gott, so hat die Welt auch selbst an einem Widerspruche zu tragen: dem einer künstlerischen und einer dynamischen Betrachtung. Die künstlerische Auffassung der Natur enthielt in ihrer antiken Heimat eine Bindung alles Lebens

an die Form und eine klare Abgrenzung aller Größen; nun fällt die Selbständigkeit der Form und schrankenlos flutet unendliches Leben, zugleich aber verbleibt jene Betrachtung, ja sie wird mit besonderem Eifer verkündet. Die Widersprüche sind demnach nicht sowohl überwunden als einfach ineinandergeschoben, das gemäß der Art einer Übergangszeit.

Damit sei die Bedeutung der Befreiung und Belebung, die auch von dieser Gedankenwelt ausgeht, nicht geschmälert; nur sei nicht vergessen, daß, wenn vieles gewonnen wird, auch manches verloren geht, und daß das Neue mehr kühne Entwürfe als durchgebildete Gestalten zeigt.

c. Die Lebenskunst des Individuums. Montaigne.

Die Befreiung des Individuums ist ein Hauptstück der ganzen Renaissance. Aber die verschiedenen Völker gestalten sie verschieden. Italien gibt ihr oft den Zug ins Große, Gewaltige, Dämonische; das macht harte Konflikte mit der Umgebung unvermeidlich. Eine herabgestimmtere und flachere, aber auch maßvollere und liebenswürdigere Art gibt ihr der französische Volksgeist. Hatte dort das Individuum in überquellender Kraft alle Bindung abgeworfen und in stolzem Selbstvertrauen den Kampf mit der Unendlichkeit des Alls aufgenommen, so wird hier namentlich ein Unabhängigwerden und eine Bewegungsfreiheit innerhalb der Gesellschaft erstrebt; suchten dort die Gedanken gern eine Anknüpfung an den Neuplatonismus mit seiner Einigung von Gott und All wie seiner Erhöhung des Menschen zum weltumspannenden Mikrokosmos, so fühlt man hier sich am nächsten dem Epikureismus wie dem Skeptizismus des späteren Altertums mit ihrer Befreiung des Individuums von allen drückenden Fesseln und ihrer Verwandlung harter Lebensarbeit in frohe Lebenskunst. Der hervorragendste Vertreter dieser Bewegung ist Michael Montaigne (1533—1592). Er hat „wenn nicht den Menschen überhaupt, aber den französischen Menschen dargestellt mit allen Zweifeln und Irrungen, die ihn bedrängen, den Genüssen, die ihm Freude machen, den Wünschen und Hoffnungen, die er hegt, seinem ganzen geistig und sinnlich angeregten Wesen" (Ranke).

Das moderne Individuum, das seine Kräfte entfalten und sein Dasein voll genießen will, setzt mehr Lebenslust und mehr Frische

ein als das des späteren Altertums, aber es begegnet auch weit härteren Widerständen der Umgebung und Überlieferung; um alle festen Größen, alle starren Bindungen aufzulösen, hat die Denkarbeit viel mehr zu tun, hat sie mehr Schutt aufzuräumen, mehr Scharfsinn und Witz aufzubieten. Das ist hier in Wahrheit geschehen.

Nach neueren Forschungen hat Montaigne mehr innere Bewegung, als es früher schien. Zog ihn zuerst mehr die Stoa an, so hat das Studium des Sextus Empirikus die skeptische Ader in ihm verstärkt, mehr und mehr vollzog sich dann eine Annäherung an die epikureische Denkart. Immer aber war sein Augenmerk vornehmlich dem Menschen zugewandt, und immer beseelte ihn ein Glaube an die Natur, eine Freude an schlichter Natürlichkeit. So darf unsere Darstellung ihn trotz jener Verschiebungen wohl als eine Einheit behandeln.

Montaigne bekämpft eine erstarrte Kultur, die das Individuum mit ihrer Autorität beherrscht, als eine Gefahr und ein Unglück. Sie lenkt durch tote Gelehrsamkeit den Menschen von den eigenen Dingen zu fremden und von der Gegenwart in die Vergangenheit. „Wir sind niemals bei uns selbst, wir sind immer draußen.“ Wir wollen überall wohnen und wohnen daher nirgends; wir leben und haben kein rechtes Bewußtsein vom Leben. Zugleich ist das Leben künstlich geworden, „wir haben die Natur verlassen und wollen sie ihre Lektion lehren, sie, die uns so glücklich und sicher führte“. Unwahrheit und Heuchelei durchdringt nun alle Verhältnisse, wir mühen uns am meisten um den Schein, „die ganze Welt treibt Schauspielkunst“ (nach Petronius). Dabei macht die Verkettung mit fernen und fremden Dingen unser Leben ruhelos und sorgenvoll; wir genießen nicht mehr unbefangen und bewegen uns nicht mehr leicht und frei. Auch erzeugen künstliche Bedürfnisse gefährliche Leidenschaften. So ist der Kulturmensch minder glücklich und minder tüchtig als der Naturmensch mit seinem schlichten und wahren Leben.

Solche Anklagen gegen die Kultur scheinen Montaigne schon auf die Bahnen Rousseaus zu führen, seine Schilderung des Übels stimmt in Wahrheit mit diesem oft bis auf das Wort überein. Aber sein Heilmittel ist ein völlig anderes, harmloseres und zahmeres als das des großen Stürmers. Während dieser die ganze bisherige Kultur zerschlagen und das Leben von Grund aus erneuern möchte,

begnügt Montaigne sich damit, den inneren Druck aufzuheben, mit dem eine geschichtliche Kultur den Menschen belastet; er tut das, indem er die Bedingtheit aller ihrer Einrichtungen aufweist und alle bindenden Satzungen angreift. Mag äußerlich dabei alles stehen bleiben, es verschiebt sich der Sinn des Ganzen.

Das Hauptmittel der Befreiung ist eine nüchterne Betrachtung und unbefangene Prüfung. Sie zeigt den Wechsel und Wandel alles geschichtlichen Lebens, die Zufälligkeit aller überkommenen Einrichtungen, die Unsicherheit alles vermeintlichen Wissens, die Hohlheit und Unfruchtbarkeit schulgerechter Gelehrsamkeit, vornehmlich aber die Subjektivität und Individualität aller Meinung und Schätzung.

Wechseln mit den Individuen bunt die Bilder und Bewertungen der Dinge, zeigt dieselbe Sache dem einen dieses, dem anderen jenes Antlitz, so wird es zu einer Torheit, einer Erzdummheit (*quelle bestiale stupidité!*), die eigene Meinung den anderen aufzudrängen. Wer die Bedingtheit und den unablässigen Wandel aller Überzeugungen und Einrichtungen durchschaut, der wird weitherzigste Duldung üben, der kann nicht gewaltsam umstürzen wollen.

Solche innere Wandlung des Lebens verändert alle überkommenen Größen und Güter. Da das Individuum nur nach seiner Empfindung urteilt, so muß der Empfindung sich alles erweisen, was als wirklich, der Empfindung als angenehm dartun, was als gut gelten soll. Demnach entscheidet unser Eindruck über die Wahrheit, und das Ansichgute muß dem Angenehmen und Brauchbaren weichen.

Die freiere Bewegung raubt aber dem Individuum keineswegs allen Zusammenhang mit seinesgleichen. Denn der Mensch lebt in Gemeinschaft und unter dem Einfluß früherer Zeiten; solches Miteinanderleben ergibt einen Durchschnitt von Überzeugungen und Einrichtungen, den die Gewöhnung weiterführt. Unser eigenes Befinden fährt am besten, wenn wir in freiem Anschluß den Gebräuchen und Meinungen folgen, die nun einmal unsere Umgebung und unseren Lebenskreis bilden. „Die Welt“, so meint er, „verbessert sich gewöhnlich zu ihrem Schaden.“ Zu den gesellschaftlichen Einrichtungen zählt Montaigne auch die Religion und empfiehlt auch ein freundliches Verhalten zu ihrem geschichtlichen Befunde. Als beste Partei gilt ihm die, „welche die alte Religion und die alte Staatsordnung des Landes festhält“. So hatte es guten Grund, wenn er

auf seiner großen Reise vom Papst empfangen wurde und sein Werk die Billigung des heiligen Offiziums fand.

So aller Hemmungen ledig, kann das neue Leben seine Eigentümlichkeit vollauf entfalten. Es wird hier vornehmlich zur Lebenskunst, zur verständigen Nutzung aller Lagen, zur geschickten Anpassung an den jeweiligen Augenblick, zu einem *vivre à propos.*

Dieses Leben hat keine große Tiefe, aber ihm fehlen nicht edlere Züge. Daß die Lust, d. h. das Behagen (*plaisir*) des Einzelnen, das höchste Gut bedeutet, und das Wohl eines anderen Wesens kein direktes Ziel werden kann, braucht nicht gleichgültig gegen das Ergehen der anderen zu machen; die eigene weichgestimmte und gütige Natur empfiehlt ein freundliches Benehmen gegen alle Umgebung. Es erwächst ein Streben nach Humanisierung aller Verhältnisse, nach Aufhebung harter Einrichtungen, z. B. grausamer Strafen, der Tortur usw. Auch die Tiere, selbst die Bäume, seien schonend behandelt. Das Bewußtsein der Bedingtheit alles menschlichen Strebens und des gleichen Rechtes aller Individuen erzeugt eine milde Beurteilung fremden Tuns, eine weitgehende Duldsamkeit gegen Menschen und Lebenslagen. Damit geht Montaigne seinen eigenen Weg gegenüber einer Zeit schroffer Gegensätze und wilder Kämpfe.

Eine Hauptregel glücklicher Lebensführung bildet das Einhalten des rechten Maßes, eben darin besteht die Tugend. Sie legt nicht als eine strenge Herrin das Leben in drückende Fesseln, sondern sie dient dem menschlichen Glück als Lehrerin rechten Genießens; ein Entsagen verlangt sie nur zugunsten größerer Lust. So hat sie ein heiteres und fröhliches Antlitz. Jenes Maßhalten empfiehlt in allen Verhältnissen die goldene Mittelstraße, zum Glück pflegt weniger ein kühner Hochflug als eine weise Beschränkung zu führen. Übergroße Güter werden leicht zur Bürde und Gefahr.

Ferner verlangt das Glück ein einfaches und naturgemäßes Leben, nur in engem Anschluß an die Natur entsteht echte Freude und Tüchtigkeit. So beginne die Erziehung von den einfachsten Eindrücken und Gefühlen, auch bei der moralischen Bildung; „Schmerz und Lust, Liebe und Haß sind die ersten Dinge, die ein Kind fühlt; kommt die Vernunft dazu, so verbinden sie sich mit ihr: das ist die Tugend". Dabei erscheint — hier wohl zuerst — der Grundsatz, der später soviel Bewegung hervorrief, nicht in alles Geschehen einzugreifen, sondern die Natur gewähren zu lassen (*laissons faire un peu la nature*). „Sie versteht ihr Geschäft besser als wir."

Je mehr dieses Leben sich von den Tiefen des Alls zurückzieht, desto wertvoller und fruchtbarer wird ihm der gesellige Verkehr mit den Menschen. Das Zusammensein bildet die reichste Quelle der Freude, in der Wechselwirkung von Mensch zu Mensch entfaltet sich vornehmlich das Leben. Aber diese Wechselwirkung bleibe freier Art; mögen die Gedanken sich stets mit den Menschen befassen, man soll nicht jeden Augenblick ihrer sinnlichen Nähe bedürfen. Auch meide man alle festen Verpflichtungen, alle bindenden Verhältnisse; „die Weisheit selbst würde ich nicht geheiratet haben, hätte sie mich gewollt."

Ein besonders hervorstechender Zug dieser Lebensführung ist ihre große Leichtheit und Fröhlichkeit, das in vollem Gegensatz zu der gewaltigen Schwere und Tiefe, welche die Reformation dem Leben gab. Das Leben wird, so scheint es, von dem drückenden Alp der Vergangenheit und der Verwicklung der Weltfragen gänzlich befreit; in den Verkehr mit der Umgebung verlegt, gestaltet es sich zu einem frohen und bunten Spiel, in dem sich mannigfache Kräfte regen und durch unablässige Betätigung eine heitere Freude über das Dasein verbreiten. Alle Probleme verlieren ihre Härte, auch den schärfsten Angriffen nimmt eine liebenswürdige Gemütsart die verletzenden Spitzen.

In solchem Streben entwickelt sich eine Hauptseite der französischen Art: kein Volk hat sich so geneigt und so geschickt gezeigt, mit dem Wust und Schutt veralteter Überlieferungen aufzuräumen, das Leben in volle Gegenwart zu stellen, den jeweiligen Augenblick zu ergreifen, alle Schwingungen der Zeiten mit beweglicher Stimmung zu begleiten. So sind die Franzosen der deutlichste Anzeiger der wechselnden Strömungen und Stimmungen des Kulturlebens geworden, sie haben, nicht nur in äußeren Dingen, die Mode gemacht. Zugleich entstand hier eine Lebenskunst, deren feine Form das Dasein veredelt und dem Individuum Bewegung und Freude zuführt. Von Montaigne aber läßt sich in allen diesen Beziehungen sagen, daß „der eigentümliche Genius der Nation sich in ihm wiederfindet" (Ranke); nur sei keinen Augenblick vergessen, daß damit nur eine Seite jenes Volkes zur Aussprache kommt, und daß seine Behandlung der Lebensprobleme sich keineswegs in jene Lebensklugheit erschöpft, deren Stärke, die Dinge leicht zu nehmen, bei großen und ernsten Angelegenheiten zu kläglicher Schwäche wird.

d. Das neue Verhältnis zur Natur und ihre technische Bewältigung. Bacon.

Bacon (1561—1626) berührt schon die Schwelle der Aufklärung. Denn der stürmische Lebensdrang ist bei ihm augenscheinlich in Klärung begriffen. Aber immer noch wirkt hier das Neue mehr innerhalb des Alten, als daß es sich einen selbständigen Boden bereitete und eine eigene Art ausbildete; der Denker ist größer in kühnem Entwurf als in sorgsamer Durchbildung, auch ihn treibt eine hochfliegende Phantasie, gibt seinen Ideen einen gewaltigen Schwung und durchflicht seine Darstellung mit glanzvollen Bildern, auch von ihm geht mehr Anregung als Fortbildung aus. So befindet er sich noch im Übergange zur eigentümlich modernen Welt.

Seine Arbeit beginnt mit einer scharfen Kritik der vorgefundenen Denkart, einem völligen Bruch mit der geschichtlichen Überlieferung. Der überkommene Wissensstand erscheint als völlig ungenügend, da er die Dinge weder erkennen noch beherrschen lehrt. Das vermeintliche Wissen ist bloßer Schein, ist toter und unnützer Kram. Und das die Frucht tausendjähriger Arbeit! Wie könnten wir das durchschauen und zugleich den gepriesenen Meistern, namentlich dem Aristoteles, weiter folgen? Warum auch am Alten hangen, da in Wahrheit nicht jene früheren Zeiten, sondern wir selbst mit den Erfahrungen der Jahrhunderte die größere Reife des Alters besitzen? Schien sonst die Überlieferung eine ausgemachte Wahrheit mitzuteilen, so erwachen jetzt Zweifel daran, ob sie uns auch nur das Beste der Vergangenheit zuführt. Denn die Zeit gleicht einem Strom, der Leichtes und Hohles fortträgt, Gewichtiges und Gehaltvolles aber rasch versinken läßt. So gilt es, alle geschichtliche Autorität abzutun und die Arbeit ganz neu zu beginnen. Damit ein völliger Wandel im Verhalten zur Geschichte: die blinde Verehrung der Vergangenheit schlägt um in eine blinde Verwerfung, in eine ausschließliche Schätzung der Gegenwart.

Ein so schroffer Bruch ward oft getadelt und Bacon einer pietätslosen Neuerungssucht bezichtigt. Aber wer ihn unbefangen von der Zeitlage her versteht, wird anders urteilen müssen. Geriet einmal das Recht des bisherigen Weges in Zweifel, so ward die übermächtige Tradition zu einer ungeheuren Last, einer unerträglichen Hemmung, der gegenüber vor allem freie Bahn zu schaffen war. Leicht kann die Geschichte anerkennen, wen sie nicht mehr beengt

und bedrückt; wer sein Recht erst erkämpfen muß, wird nicht leicht gerecht sein können.

Wie aber überwinden wir die früheren Zeiten? Ihr Irregehen verschuldete offenbar nicht ein Mangel an geistiger Kraft, denn an Begabung fehlte es ihnen keineswegs. So kann es nur die Art des Verfahrens, die Methode, sein, welche sie in die Irre führte; die Arbeit konnte nicht gelingen, weil sie falsche Wege einschlug. So läßt nur ein richtigeres Verfahren ein Ende der fruchtlosen Mühsal hoffen.

Der Sitz der Irrung war aber dieser. Statt die Dinge unverfälscht aufzunehmen und ihrer Wahrheit nachzugehen, hat der Mensch sich selbst zum Mittelpunkt gemacht und alles nach seinen Wünschen und Zwecken gedeutet, den unermeßlichen Reichtum der Dinge mit einem Gewebe menschlicher Begriffe und Formeln umsponnen; Trugbilder menschlicher Vorurteile (Idole) verfälschten die Arbeit und hinderten ihr Gelingen. Eine derartige Forschung wollte rasch ans Ende und zur Ruhe kommen; so schloß sie ab, wo kaum begonnen war; allgemeine Sätze wurden keck gewagt und als sichere Wahrheiten verkündet, die alle Fragen beantworten sollten. In solcher Weise subjektiv und deduktiv verfahren, das heißt nicht die Natur erklären (*interpretatio naturae*), sondern ihr unsere Meinung aufdrängen (*anticipatio mentis*); das ergab keine Macht über die Dinge, sondern blieb mit seinen Formeln und Abstraktionen ohne alle Frucht für das Leben.

Solches Durchschauen des Fehlers zeigt zugleich den richtigen Weg: erforderlich ist eine engere Fühlung, eine unablässige Berührung mit den Dingen, die Ausbildung eines objektiven und induktiven Verfahrens, die Befreiung der Forschung von aller menschlichen Zutat. Zu solchem Zwecke seien alle mitgebrachten Begriffe und Lehren ausgetilgt und der Geist wie eine leere Tafel den Dingen entgegengebracht. Die Natur beherrschen kann nur, wer ihr zunächst gehorcht. So sei durch den ganzen Verlauf der Arbeit alle Willkür des Subjekts, ja alles eigene Werk des Geistes ferngehalten, dieser nie sich selbst überlassen, sondern die Sache möglichst durch die eigene Bewegung der Dinge, möglichst mechanisch (*velut per machinas*) verrichtet. Die neue Art der Forschung beginne mit den einzelnen Eindrücken, als den noch unverfälschten Eröffnungen der Dinge; diese Grundlage sei breit und sicher, hier müssen wir klar und vollständig sehen, womöglich mit Hilfe von

Instrumenten, welche die Beobachtung nicht nur verfeinern, sondern sie auch dem Schwanken individueller Schätzung entziehen; dann gilt es langsam und vorsichtig, in behutsamem Tasten Schritt für Schritt, unter vielfachem Wechsel der Beobachtung und geschickter Auswahl entscheidender sowie sorgfältiger Beachtung verneinender Fälle zu allgemeinen Sätzen aufzusteigen, dabei nicht ungeduldig einen systematischen Abschluß zu erzwingen, der ein weiteres Wachstum verhindert, sondern die Fragen offen und das Denken in Fluß zu halten. Auch sei alles Schlußverfahren durch das Experiment unterstützt, das die Natur, die sonst dem Menschen proteusartig entschlüpft, festhält und zur Antwort zwingt. Wird das alles mit unermüdlichem Eifer und unablässiger Selbstprüfung geübt, so wird sich mehr und mehr auf dem sicheren Grunde der Erfahrung eine gewaltige Pyramide des Wissens erheben.

Dieses baconische Verfahren fand manchen Widerspruch. Die Tätigkeit des Geistes ist nicht so gänzlich auszuschalten, die Arbeit schichtet sich nicht so leicht zusammen, sie fordert beherrschende Richtlinien, die nur ein wegebahnendes Denken dem Gemenge der Erscheinungen abringen kann. Auch haftet die Forschung hier noch zu sehr am ungeschiedenen Eindruck, es fehlt eine schärfere Zerlegung, es fehlt eine mathematische Durchleuchtung des Gegenstandes. Ferner folgt Bacon noch der Scholastik, wenn er nicht sowohl einfachste Kräfte und Gesetze als allgemeine Formen und Wesenheiten der Dinge ermitteln will. Aber trotzdem vollzieht sich hier eine tiefeingreifende Wendung. Das Gefühl der Kleinheit des Menschen ist zu voller Stärke erwacht und zugleich ein Durst nach einem Leben mit dem Eigengehalt der Dinge, ja mit der Unendlichkeit des Alls; das fordert eine Befreiung von eingewurzeltem Wahn, einen Kampf des Menschen gegen sich selbst, ein Opfer lieber Gewöhnungen. Das erweitert nicht nur das Leben, die Berührung mit den Dingen scheint es allererst von bisheriger Schattenhaftigkeit zu voller Wirklichkeit zu führen und gibt ihm bei aller Anschmiegung ein stolzes Kraftgefühl.

Dies um so mehr, als Bacons Forschung nicht bloße Erkenntnis, sondern auch eine technische Herrschaft über die Natur erstrebt; „das wahre und echte Ziel der Wissenschaften ist kein anderes, als das menschliche Leben durch neue Erfindungen und Mittel zu bereichern"; das Wort, daß Wissen Macht ist, kam von hier aus recht in Umlauf. Der Mensch dient nur deshalb willig, um den Dingen

ihr Geheimnis abzulauschen und sie sich zu unterwerfen. Indem solche Herrschaft unser Vermögen weiter und weiter ausdehnt, die Naturkräfte zu Gliedern unseres Leibes, zu Werkzeugen unseres Willens macht, steigert sie unermeßlich unser Leben und unser Glück. So liegt an der wissenschaftlichen Erkenntnis mit ihrer Wendung zur Technik aller Erfolg des Lebens.

Solcher Gedankengang führt zu einem begeisterten Preis der Erfindungen, sie sind „gleichsam Neuschöpfungen und Nachahmungen der göttlichen Werke", die Erfinder aber Mehrer des Reiches der Menschheit und Eroberer neuer Provinzen, als solche den kriegerischen Eroberern weit überlegen, die nur ein einziges Volk und das auf Kosten anderer bereichern. Wie eine einzelne Erfindung das Leben umwandeln kann, zeigen die Buchdruckerkunst, das Pulver, der Kompaß; denn ohne sie gäbe es nicht die literarische Entwicklung, das Kriegswesen, den Welthandel der Neuzeit. Wie viel mehr ist zu erwarten, wenn das bisher dem Zufall Überlassene methodisch und systematisch angegriffen, wenn ein gemeinsames Verfahren des Erfindens gebildet wird und die Arbeit der Einzelnen verbindet. Denn sicherlich birgt der Schoß der Natur des Wertvollen noch recht viel, ein großer Haufe von Erfindungen bleibt noch zu machen; so verspricht die Erhebung des Zufalls zur Kunst das Leben durchgängig zu erhöhen. Mit der Begeisterung eines Sehers erschaut Bacon einen neuen Lebensstand und drängt er mit feurigem Eifer auf seine Verwirklichung. Nach Art eines Sehers erwartet er diese bessere Zukunft weniger von langsamer Arbeit als von einem raschen Umschwung.

Daß eine solche Fassung der Hauptaufgabe einen neuen Geist in das Leben bringt, bekunden mannigfache Züge. — Die Pyramide des Wissens bauen und das ganze Dasein durch Erfindungen erhöhen kann nicht der Einzelne, sondern nur die Verbindung vieler Kräfte, auch bedarf es, mag die Gegenwart die Hauptwendung bringen, der Kette der Geschlechter, einer Aufspeicherung der Leistungen. Die Wissenschaft wird damit aus einem Besitz des Einzelnen zur Sache der ganzen Menschheit, jeder hat sich bei ihr dem Ganzen bereitwillig einzuordnen; „viele werden vorüberziehen, und die Wissenschaft wird wachsen". Das gibt der neuen Wissenschaft einen eigentümlichen ethischen Zug.

Zugleich bestärkt sich die Hochschätzung der Methode, von der Bacons Arbeit ausging. Nur ein Verfahren, das der Zufällig-

keit der Individuen überlegen ist und auf sachlicher Notwendigkeit ruht, sichert einen Fortgang der Arbeit und hält die einzelnen Kräfte zusammen; zugleich vermag es die Unterschiede der Individuen auszugleichen und auch ein schwächeres Vermögen zu stärken. Denn „an sich geringe und untaugliche Gaben werden bedeutend, wenn sie in rechter Weise und Ordnung angewandt werden". Ein Lahmer auf gerader Straße kann einen Läufer außerhalb des Wegs überholen. Die Methode scheint sich hier von den Personen völlig abzulösen und mit der Sicherheit einer Maschine zu wirken. So beginnt jene Überschätzung der Methode und Unterschätzung der Persönlichkeit, die dem modernen Leben viel Irrung eingetragen hat. Aber trotzdem verbleibt ein Recht, ja eine Unentbehrlichkeit des Grundgedankens. Das moderne Leben konnte nicht vorwärtskommen, ohne der Arbeit in ihren eigenen Notwendigkeiten einen Halt und eine Richtung über die Individuen hinaus zu geben; das aber will jene Forderung einer gemeinsamen Methode.

Die Umgestaltung der Wissenschaft verändert auch ihre Stellung im Ganzen des Lebens. Sie wird der beherrschende Höhepunkt, die Seele aller Kulturarbeit; der neue Stand der Dinge gilt als das „Reich der Philosophie und der Wissenschaften", die neue intellektuelle Epoche verkündigt sich mit voller Deutlichkeit. Den Grundstock aller Wissenschaft bildet dabei die Naturwissenschaft. Sie ist die „große Mutter" und die Wurzel alles Erkennens, von der es sich ja nicht losreißen darf; sie liefert in der Tat der Forschung Bacons die Hauptbegriffe und Normen. Er schon vollzieht jene Gleichsetzung von Natur und Welt, von Naturwissenschaft und Wissenschaft überhaupt, die bis zum heutigen Tage ihre unrichtige Behauptung als selbstverständlich zu geben pflegt.

Dies Wissen samt dem technischen Aufschwung gibt dem ganzen Leben einen eigentümlichen Anblick und eine entsprechende Stimmung. Nun erhält der Mensch ein hohes Ziel und eine bedeutende Zukunft auch im sichtbaren Dasein, nun wird er hier voll beschäftigt, nun erzeugen die Erfolge der Arbeit ein starkes Selbstbewußtsein und ein freudiges Kraftgefühl. So möchte der Denker nicht das Elend des Menschen beklagen, sondern lieber bei den großen Männern und ihren Werken, „den Wundern der menschlichen Natur", verweilen, einen Kalender menschlicher Triumphe anlegen. Gewiß ist der Forschung übergroßes Selbstvertrauen ge-

fährlich, aber gefährlicher noch dünkt Kleinmut und voreiliges Verzweifeln. Wie sehr ist hier die Stimmung gegen frühere Zeiten umgeschlagen!

Alles Wirken erstrebt hier vornehmlich Leistung und Erfolg nach außen hin; daß die reine Innerlichkeit zu verkümmern beginnt, das zeigt die Behandlung aller einzelnen Gebiete. So hat Bacon glänzende Aussprüche über die Religion — von ihm stammt z. B. das Wort, daß in der Philosophie ein oberflächliches Kosten vielleicht zum Atheismus treibt, ein tieferes Schöpfen aber zur Religion zurückführt —, aber vor allem möchte er göttliche und menschliche Dinge, Glauben und Wissen deutlich scheiden und damit die Forschung aller Störung durch religiösen Übereifer entziehen. — Die Moral begründet er nicht mehr auf Religion und Theologie, sondern auf die Natur des Menschen, aber er dringt dabei nicht tief, und er befaßt sich weniger mit den Zielen als mit den Mitteln und Wegen des Handelns. Er spricht hier von einer „Kultur" des Geistes (*cultura animi*) und unterliegt so sehr dem Einfluß des Bildes, daß er auch von einem „Landbau" (*georgica*) des Geistes reden kann. — Ein Stück der Kulturarbeit wird auch das Recht, es soll vornehmlich die gemeinsame Wohlfahrt, das Glück der Bürger fördern. Die Fassung der Gesetze sei klar und bestimmt, ihre Handhabung erfolge, mit tunlichstem Fernhalten aller Willkür und Unsicherheit, aus der Denkweise der lebendigen Gegenwart. — Auch die Erziehungslehre stellt hier das Technische voran, das damals blühende Schulwesen der Jesuiten wird als Muster empfohlen. — Bemerkenswert ist endlich die Geringachtung der Kunst und aller schönen Form. Nicht die Schönheit, sondern der Gehalt und der Nutzen bestimmt den Wert der Dinge. Die Darstellung hat für sich keine Bedeutung, aller Schmuck dünkt überflüssig, ja schädlich. Dabei gibt Bacon selbst seine Gedanken in höchst durchgebildeter und feingeschliffener Form, er prägt so viele treffende Aussprüche und Bilder, daß Jahrhunderte davon zehrten, seine Darstellung zeigt die lebendigste Frische und gewinnt durch den schroffen Gegensatz des Ja und des Nein, der die Arbeit durchdringt, eine Spannung dramatischer Art. Alles zusammen macht ihn zu einem Meister des wissenschaftlichen Stils, ihm vor allem verdankt dieser die eigentümlich moderne Färbung.

So überschreitet auch sonst bei Bacon die Leistung öfter den Rahmen der naturwissenschaftlich-technischen Denkart. Aber diese

bestimmt die Hauptrichtung, und nur was dieser sich einfügt, verbindet sich zu gemeinsamer Wirkung.

Bacon hat ein dringliches Verlangen des modernen Lebens geschickt formuliert und energisch durchgesetzt. Er strebt mit Kraft und Leidenschaft vom abstrakten Begriff zur sinnlichen Anschauung, von bloßer Wortweisheit zu sachlicher Erkenntnis, von schulmäßiger Enge zu gemeinsamer Kultur, er verflicht das menschliche Dasein enger der gegenständlichen Welt, er beginnt mit dem allen den modernen Realismus. Wie sehr seine Leistung einem Zeitverlangen nach mehr Anschauung und sinnlicher Nähe entgegenkam, das zeigt besonders die Umwälzung der Erziehungslehre im 17. Jahrhundert (Comenius), die sein Streben aufnimmt und weiterführt.

Daß Bacon bei dem allen eine Übergangserscheinung bleibt, bekundet gerade seine Lebensanschauung. Einmal fehlen ihr noch manche Zweifel, in deren Aussprache und Überwindung die Aufklärung ihre Größe fand, namentlich fehlt ihr ein Bruch mit dem nächsten Bilde der Welt. Sodann bleiben hier widersprechende Strömungen unausgeglichen. Erkennen und Handeln stellen den Menschen wesentlich anders zur Wirklichkeit. Jenes zeigt ihn leer und machtlos gegenüber den Dingen, dieses gibt ihm eine überlegene Größe und läßt ihn seine Umgebung beherrschen. Was aber aus der Seele des Menschen wird, der nach außen hin so viel vermag, innerlich aber so wenig gewinnt, das findet bei Bacon keine Antwort.

Demnach erreicht er ebensowenig einen vollen Abschluß wie die übrigen Denker der Übergangszeit; wohl hat sein stürmisches Verlangen und sein zuversichtlicher Glaube eine neue Zeit heraufführen helfen, aber auch er bringt erst die Morgendämmerung eines neuen Tages, auch er bringt mehr Stimmung und Anregung als Arbeit und fruchtbare Leistung.

2. Die Aufklärung.

a. Die allgemeine Art der Aufklärung.

Wie die Aufklärung zusammen mit der Renaissance den Aufbau der Neuzeit vollzogen hat, so verbindet ein gemeinsamer Charakter beide Epochen. Hier wie da ein Zug zum All, eine Lust und Freude am Leben, ein Trieb zum Wirken und Schaffen, eine Versetzung des Daseins in Tätigkeit, ein Verlangen nach Beherr-

schung der Dinge. Zusammen mit solchem Lebensdrange ein fester Glaube an das Vermögen geistiger Kraft, ein Glaube, der selbst im Widerstand mehr einen willkommenen Reiz als eine lähmende Hemmung findet.

Aber innerhalb dieser Gemeinschaft scheiden sich die Epochen bis zu völligem Gegensatz. Die Renaissance ist die Jugend der Neuzeit, mit der Aufklärung beginnt ihre Reife. Dort mehr Einsatz des ganzen Wesens in ungeschiedener Einheit, ein kühnes Walten und Wagen der Phantasie, ein Zug ins Große und Heldenhafte; hier mehr Sonderung und Klärung gegenüber der Außenwelt wie in der Seele, mehr zielbewußtes Wollen, umsichtiges Abwägen, eindringende und fruchtbare Arbeit. Dort die volle Frische des ersten Eindrucks, mehr unmittelbares Handeln, oft auch ein wirres Durcheinander; hier ein Verlangen nach regelrechter Begründung, strenger Ordnung, fester Verkettung. Dort der Mensch die Welt kühn ergreifend und in ständiger Wechselwirkung mit ihr, ein leichtes Überströmen des Lebens von hier nach dort, ein Überwiegen des Einheitsverlangens; hier ein schärferes Auseinanderhalten, ein Aufdecken von Unterschieden, ein Herausarbeiten von Gegensätzen. Dort ein Streben nach großen Zusammenhängen, hier ein Zerlegen in kleinste Elemente; dort die Synthese, hier die Analyse voran. Dort die Natur vom Größten bis ins Kleinste beseelt und voller Geister, die nicht bloß als schöne Gestalten entzücken, sondern auch als düstere Unholde quälen; hier die Natur entseelt, in kleinste Elemente zerlegt und unwandelbaren Gesetzen unterworfen, damit in einen Mechanismus verwandelt, dessen durchsichtiges Räderwerk keine Magie und keinen Zauberspuk duldet, den menschlichen Zwecken aber willige Dienste leistet. Das ist überhaupt die Art des neuen Verfahrens, vom Kleinsten zu beginnen und von ihm aus alle Zusammenhänge aufzubauen, so auch in den menschlichen Verhältnissen, bei der Seele wie bei der Gesellschaft.

Der tiefe Unterschied beherrscht auch die Verzweigung des Tuns. Dort erscheint die Moral als von draußen auferlegt und leicht als eine lästige Fessel des ungestümen Lebensdranges; hier wird sie in das eigene Wesen des Menschen aufgenommen und in ein Mittel der Lebenserhöhung verwandelt, ja gilt sie als der Kern und der Halt des Lebens. Dort lenkt den Staat das überragende Individuum mit seinem Verlangen nach Herrschaft und Macht; hier gewährt

die Aufdeckung ein und derselben Vernunft im Menschenwesen allen eine Selbständigkeit und ein gleiches Recht; hier wurzelt die Macht, welche der Gleichheitsgedanke im modernen Leben erlangt hat. Die philosophische Überzeugung folgt dort am meisten dem Neuplatonismus, hier dagegen dem Stoizismus. Grundverschieden ist endlich das Verhältnis zur Geschichte. Die Renaissance gibt sich als eine Wiedererneuerung älterer Lebensformen und verschlingt aufs engste Altes und Neues; die Aufklärung stellt das Leben in eine zeitlose Gegenwart der Vernunft und widerspricht damit schroff aller geschichtlichen Überlieferung und auf Autorität gegründeten Lebensführung; erst in der Aufklärung hat die Neuzeit das Bewußtsein einer selbständigen Art gefunden.

Im Gesamteindruck erscheint die Renaissance als lebensvoller, in den Sachbestand greift weit mehr die Leistung der Aufklärung ein. Hier wie da ist das Leben auf die Welt gerichtet und will alle Weite des Daseins dem Menschen unterwerfen; hier wie da sind gegen das Mittelalter Mensch und Welt auseinandergetreten. Aber in der Renaissance bleiben beide einander noch nahe genug, um bald wieder zusammenzukommen: im künstlerischen Schaffen scheint aller Gegensatz ausgeglichen und die Wirklichkeit dem Menschen voll angeeignet; so wird überhaupt die Kunst zur Seele des Lebens. Die Aufklärung dagegen steigert den Gegensatz zu scheinbar unüberwindlicher Schroffheit: die Natur scheidet alle inneren Kräfte aus und gewinnt volle Selbständigkeit, zugleich befreit sich die Seele von aller Bindung nach außen und befestigt sich in sich selbst; so stehen die beiden Reiche der Wirklichkeit scheinbar unversöhnlich gegeneinander. Wenn trotzdem der Mensch die Welt nicht aufgeben kann, sondern in ihrer Aneignung den Kern seiner Arbeit und die Freude seines Lebens sieht, so entsteht eine schwere Verwicklung; sollen Welt und Seele sich wiederfinden, so ist das erste Bild völlig umzuwandeln, und das Hauptmittel dafür wird die Wissenschaft. Das erzeugt weit mehr Mühe und Sorge, es fordert mehr Selbstbesinnung und Prüfung, als der naivere Lebensstand der Renaissance sie übte. Alles in allem gibt diese dem Leben mehr Frische und Glanz, die Aufklärung aber mehr Ernst und Gehalt.

Wenn schon danach der erste Eindruck leicht der Aufklärung ungünstig ist, so war besonders das 19. Jahrhundert gegen sie ungerecht, weil es seine eigene Art im Widerspruch zu ihr errungen

hat. Auch sah es sie gewöhnlich nicht in der Schaffenskraft ihrer Jugendzeit, sondern in der Verflachung, welche die Ausdehnung über die Breite des Lebens zu bringen pflegt. Richtig würdigen läßt sich auch die geschichtsfeindliche Aufklärung nur aus den geschichtlichen Zusammenhängen. Von hier aus erscheint sie nicht als ein verstandesmäßiges, kleinkluges Räsonnement, sondern als ein ernsthaftes Ringen des ganzen Menschen um eine Wahrhaftigkeit seines Lebens; gegenüber dem Mittelalter wird hier mehr Freiheit, gegenüber der Renaissance mehr Klarheit gefordert; in Erfüllung beider Forderungen bemächtigt der Mensch sich der Welt und fühlt sich als ihren Gebieter.

Eine derartige Bewältigung der Dinge war nicht erreichbar ohne ein Eigenleben und einen festen Stammbesitz des Geistes; so war die Aufklärung eifrig bemüht, ihm das durch den Nachweis zu sichern, daß er kein leeres Gefäß, keine *tabula rasa* ist, sondern daß er eine selbständige geistige Art, einen sicheren Schatz von Wahrheiten und zugleich einen Prüfstein der Dinge in sich trägt; diese Natur braucht er nur aufzusuchen und vollauf zu entfalten, um der Welt überlegen zu werden. Aus der Vernunft, die ihm innewohnt, kann er ein „natürliches" Recht, eine „natürliche" Moral, eine „natürliche" Religion unabhängig von aller Überlieferung erzeugen, aus ihr eine Kritik an dem überkommenen Stande der Dinge üben, alles Vorhandene zur Rechenschaft ziehen, ausscheiden, was ihr widerspricht, verbinden und erhöhen, was zu ihr stimmt. So wird alle Kraft zu männlicher Arbeit aufgeboten, der Menschengeist scheint nun erst den Stand der Mündigkeit zu erreichen, er unternimmt einen energischen Kampf mit dem nächsten Dasein und seinen Mängeln, er entwickelt aus jener vernünftigen Natur gegenüber dem kirchlichreligiösen ein universales Lebenssystem und verändert damit den Stand der Dinge bis in alle Verzweigung hinein. Allerdings ist solche Schätzung der Vernunft hier nicht unvermittelt erfolgt. Auch die Scholastik lehrte eine allgemeine Vernunft und entwickelte aus ihr ein Naturrecht. Aber ihr war das eine niedere Stufe, über welche die Religion hinausführt. Die Aufklärung aber vollzieht eine Wendung dahin, daß was früher den zweiten Platz einnahm, nun zur maßgebenden Hauptsache wird. Das ergibt eine eingreifende Umwandlung des Lebens und Strebens. Es erhebt sich nunmehr selbstbewußt eine absolute Betrachtungsweise und glaubt sich aller geschichtlichen Lage und Bindung überlegen. Sie gewinnt

besondere Macht auf dem Gebiet von Recht und Staat, sie verkündigt bestimmte Verfassungsformen als für alle Verhältnisse gültig und erwartet von ihrer Einführung volles Heil für Völker und Menschen; von hier ist überhaupt eine abstrakte, schablonenartige Behandlung politischer Fragen ausgegangen.

Blicken wir ferner auf einzelnes, so berührt wohltuend der Ernst der Arbeit, die unbedingte Hochhaltung der Moral, der freudige Glaube an die Macht des Guten, der Enthusiasmus für die Menschheit, die aus der Aufklärung entgegenscheinen. Wieviel verdanken wir ihrem unermüdlichen Eifer für die Humanisierung der allgemeinen Verhältnisse, die Milderung harter Gesetze, die Hebung der Bildung und Erziehung usw., wieviel ihrem durchdringenden Verstande für die Befreiung von wüstem Aberglauben, der auch die geistvolle Renaissance entstellt! Nur deshalb urteilen wir oft über die Aufklärung ungünstig, weil unser Leben den besten Teil ihrer Arbeit in sich aufnahm.

Die Schranken und Irrungen der Aufklärung seien darüber nicht vergessen. Auch wer gegen das Streben, das Leben des Menschen zunächst bei sich selbst zu befestigen und dann erst gegen die Welt in den Kampf zu führen, nichts einzuwenden hat, muß zugestehen, daß die Ausführung viel zu leicht und rasch genommen ward; das Leben geriet damit in Verengungen und Verneinungen, die schließlich zu Starrheit und Flachheit führten. Eine Vernunft schien dem Kraftgefühl und der weltfreudigen Stimmung der Aufklärung im Grunde jeder Seele vorhanden, eine tüchtige, in jedem Menschenwesen unmittelbar wirksame Natur bedurfte nur der Freilegung, um sich vollauf zu entfalten und auch die umgebenden Verhältnisse wunschgemäß zu gestalten, schwere innere Verwicklungen kannte der Hauptzug der Aufklärung nicht. Damit ward manches überflüssig, was bis dahin unentbehrlich schien. War jeden Augenblick in jedem Individuum die Wahrheit leicht erreichbar, so bedurfte es keiner mühsamen Erziehung durch die Geschichte, auch keiner inneren Bindung des Einzelnen an die menschliche Gemeinschaft, alles Geistesleben ließ sich unmittelbar auf die Individuen stellen, alle politische Ordnung von ihnen her entwickeln. Auch verhinderte jener Optimismus jedes tiefere Verständnis der überkommenen religiösen Lebensordnung; in allen diesen Punkten mußte die Aufklärung sich um so mehr verengen, je ausschließlicher sie aus sich selber schöpfte. Für die nüchterne, kühlrationale Lebens-

stimmung der Aufklärung ist bezeichnend, daß China mit seiner Religion und Moral ihr vielfach als Vorbild erschien, daß es namentlich im 18. Jahrhundert einen nicht geringen Einfluß auf Europa ausgeübt hat, wie das neuerdings namentlich Söderblom zusammenfassend dargestellt hat.

Die Verengung erstreckt sich selbst in das innerste Gewebe des Lebens. Die Aufklärung sucht den festen und letzten Punkt, den Grundbestand der Wirklichkeit, in dem, was die bewußte Tätigkeit unmittelbar ergreift; so wird ihr zum Ganzen der Seele das Denken und Erkennen, zum Ganzen der Welt das Nebeneinander kleiner Elemente. Das Vorstellungsreich und die räumliche Welt bilden das Ganze der Wirklichkeit, auch miteinander ergeben sie kein Beisichselbstsein des Lebens.

Solche Verneinungen und Verengungen mußten sich in der Durchbildung und Ausbreitung steigern und schließlich einen schroffen Rückschlag erzeugen. Aber alles Problematische und Verfehlte der Ausführung zerstört nicht eine große und bleibende Bedeutung des Ganzen; auch die schärfste Kritik sollte nicht vergessen, wieviel die Aufklärung zur Befreiung, Erweiterung, Durchleuchtung des menschlichen Daseins gewirkt hat.

Der Übergang von der Renaissance zur Aufklärung erfolgt nicht plötzlich und stoßweise, es fehlt nicht an bedeutenden und merkwürdigen Übergängen, die Altes und Neues verbinden und große Leistungen eng mit phantastischen Gebilden verschlingen. Unter diesen Erscheinungen steht Kepler (1571—1630) obenan. Noch beharrt die jugendliche Stimmung der Renaissance samt der Hoffnung, mit Einer kühnen Tat das Geheimnis der Dinge zu enthüllen und den Zugang in das Innerste der Natur (*penetralia naturae*) zu erzwingen, eine hochgespannte Phantasie treibt das Lebenswerk des Mannes und macht die Schönheit zum allbeherrschenden Weltbegriff. Aber zugleich erscheint ein unermüdliches Streben nach Klarheit: alle inneren Kräfte werden mehr und mehr aus der Natur entfernt, die Unterschiede der Dinge gestalten sich quantitativ, die Mathematik soll die Natur nicht in bloßen Symbolen ahnen, sondern sie präzis erkennen lassen; auch verhindert alle Schätzung der Vernunft als des Urquells des Erkennens nicht eine unbefangene Würdigung der Erfahrung und eine peinliche Beachtung des Kleinen; stolz darf der Forscher rühmen, das Nichtverachten von nur acht

Längeminuten habe ihm den Weg zur Reform der ganzen Astronomie gezeigt. Phantasie und Forschung, künstlerische und mathematische Denkweise reichen sich hier die Hand im Begriffe der Weltharmonie; diese Idee vornehmlich hat die Entdeckungen angeregt, die seinen Namen unsterblich machen.

Galilei (1564—1641) dagegen versetzt uns schon auf den Boden der Aufklärung; die Phantasie räumt hier das wissenschaftliche Gebiet der exakten Forschung völlig ein, und es weichen aus der Natur alle seelischen Elemente. Der Begriff der Bewegung vollzieht den Übergang von der alten zur neuen Fassung, und es tritt zugleich die Naturforschung in engste Beziehung zur Mathematik, es kann nunmehr heißen, daß „das Buch der Natur in mathematischer Sprache geschrieben" sei. Die scholastische Naturauffassung wird aufs gründlichste durch ein Verfahren überwunden, das mathematisches Denken und induktive Behandlung der Erfahrung eng miteinander verbindet, jenes entwerfen, diese bestätigen läßt, durch ihr Zusammenwirken von verschiedenen Ausgangspunkten her nicht nur einzelne wichtige Wahrheiten aufdeckt, sondern überhaupt die mathematisch-exakte Naturwissenschaft mit ihrer Klarheit und Sicherheit zum Siege führt. Im allgemeinen gewinnt im zweiten und dritten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts die neue Richtung zusehends an Kraft und Selbständigkeit; das Jahr 1624 bringt das Werk von Herbert Cherbury und mit ihm eine Wendung zur natürlichen Religion, 1625 das Hauptwerk von Hugo Grotius, das nicht nur das Naturrecht selbständig macht, sondern überhaupt mit überlegener Klarheit eine neue Denkart verkörpert; das miteinander ein deutliches Beispiel dessen, daß ein gemeinsames Verlangen der Zeit voneinander unabhängige Erscheinungen hervorzurufen vermag. Ein neuer Geist ist jetzt im Erwachen, es bedarf nur noch eines großen Denkers, um ihn zu vollem Selbstbewußtsein und zum Siege für das Ganze des Lebens zu führen. Ein solcher Denker erschien in Descartes.

b. Die Führer der Aufklärung.

α. Descartes.

Descartes (1596—1650) äußert sich nur hie und da über die Aufgaben und das Befinden des Menschen, trotzdem gehört auch er in unsere Betrachtung. Denn seine Philosophie ist nicht bloß

gelehrte Forschung und technische Leistung, sie entwickelt durch ihre Arbeit eine durchgehende Denkart und vollzieht eine Umbildung des geistigen Lebens; mit der Kraft und Klarheit eines siegreichen Durchbruches steigt hier auf, was Jahrhunderte beherrschen und dem Geistesleben bleibende Züge einprägen sollte.

Von Jugend auf erfüllt Descartes ein glühendes Verlangen nach Klarheit, es macht ihn zum eifrigen Jünger der Mathematik, es läßt ihn zugleich den von der Scholastik überkommenen Stand der Wissenschaft unzulänglich, ja unerträglich finden. Ein chaotisches Durcheinander, ein Sichbewegen im Kreise, statt fruchtbarer Lösungen künstliche Scheidungen, vor allem ein peinlicher Mangel an Sicherheit. So entsteht ein radikaler Zweifel; was immer die überkommene Lage an Mitteln zu seiner Beschwichtigung bietet, das befriedigt ein schärferes Denken bei weitem nicht. Es genügt nicht die Autorität der geschichtlichen Überlieferung, schon weil die Autoritäten einander oft widersprechen; daß die Sinne, die scheinbar sichersten Zeugen der Wirklichkeit, uns täuschen können, täuschen nicht nur hier und da, sondern im Gesamtbild, das zeigt der Traum, das zeigen noch greller die Phantasien der Fieberkranken; den logischen Verkettungen des Denkens pflegen wir fest zu vertrauen, aber ist dies Vertrauen begründet, könnte nicht eine dunkle Macht uns so bereitet haben, daß eben die Befolgung der Denkgesetze uns irregehen ließe? So gerät alles ins Wanken, was bisher als sicher galt, der Zweifel scheint Sieger auf dem ganzen Felde. Einer so peinlichen Lage entwinden könnten wir uns nur auf Eine Weise: durch Ermittlung eines unbedingt festen Punktes, eines Punktes, wie ihn Archimedes verlangte, um von da aus die Erde bewegen zu können; nur von einem solchen Punkt aus wäre in die Erkenntnis Gewißheit zu bringen. Aber wo ist ein solcher Punkt, wo bietet ihn unser Lebenskreis? Wir finden ihn nirgends draußen, wir können ihn nur in uns selber suchen, wir finden ihn hier im Denken, in der Denktätigkeit. Alle besondere Behauptung, aller Inhalt des Denkens kann irrig sein, aber daß wir denken, bleibt auch in dem Irrtum sicher; auch im Zweifeln denken wir, so bestätigt der Zweifel selbst die Grundtatsache des Denkens. Im Denken aber steckt das denkende Subjekt, das Ich; es wird aus ihm nicht erst mühsam erschlossen, es ist in ihm unmittelbar gegenwärtig. So wird der Satz „Ich denke, darum bin ich" (*cogito, ergo sum*) zum Träger der gesamten Philosophie, der gesuchte archimedische Punkt ist nichts

anderes als das denkende Subjekt selbst. Bei ihm hat demnach die Forschung ihren Standort zu nehmen und von ihm alles Weitere zu entwickeln.'

Das ist eine Wendung scheinbar einfacher Art, aber in der Energie ihrer Durchführung besagt sie eine völlige Umwälzung, und bei ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit ist sie voll schwerer Probleme. Bis dahin erschien als das Feste die Welt, und von ihr ging die Bewegung zum Menschen, jetzt wird die Welt zum Problem, und von seinem Ich hat sich der Mensch einen Weg zu ihr erst zu bahnen. Es wagt aber Descartes einen Aufbau der Welt vom Ich her nicht, ohne zuvor das Vertrauen auf dessen Vermögen zu stärken. Es muß, so meint er, eine Gottheit, eine absolute Vernunft bestehen; nur wenn diese unsere Vernunft glaubwürdig macht, dürfen wir ihr Vertrauen schenken. So sucht er das Dasein eines göttlichen Wesens, einer unendlichen und allmächtigen Intelligenz, mit Gründen darzutun und glaubt es dargetan zu haben; zur Natur eines solchen Wesens aber gehört die Wahrhaftigkeit, es kann unsere Vernunft nicht irren lassen, wenn sie mit voller Gewissenhaftigkeit die Gesetze ihrer eigenen Natur befolgt. Das aber tut sie, wenn sie als wahr nur gelten läßt, was ebenso einleuchtend, ebenso klar und deutlich erkannt wird wie unsere eigene Existenz aus der Grundtatsache des Denkens. Damit gewinnen wir einen sicheren Prüfstein und werden zugleich zu strenger Sichtung des überkommenen Bestandes aufgefordert. Das Irren erscheint jetzt nicht als eine Notwendigkeit unserer Natur, sondern es erklärt sich aus einem Ungestüm des Erkenntnisverlangens, das uns abschließen heißt vor Erreichung der erforderlichen Klarheit und Deutlichkeit. So aber steht es bei uns selbst, durch Zügelung jenes Ungestüms und Übung strenger Selbstzucht allen Irrtum zu vermeiden; mögen wir nicht alle Wahrheit erreichen: was wir erreichen, kann wahr sein. So wird von Anfang an, nicht erst durch Kant, die Selbstkritik, die Prüfung der Rechtsfrage, ein Hauptstück der modernen Forschung und Aufklärung; nur die Art der Kritik verändert sich später.

Die Beweisführung des Philosophen bei diesen Darlegungen ist angreifbar, vor allem seine Begründung des Daseins Gottes. Aber wenn ein großer Denker Beweise bringt, deren Ungenügen jeder Durchschnittskopf sofort durchschaut, so ist zu vermuten, daß hinter jenen Beweisen etwas Ursprüngliches, Axiomatisches, unmittelbar Gewisses liegt, zu dem eine innere Notwendigkeit drängt,

das nur nicht den rechten Ausdruck findet. Bei Descartes wirkt hier mit zwingender Kraft das Verlangen, die menschliche Vernunft, bevor er sie zur Trägerin aller Erkenntnis macht, in einer Weltvernunft fest zu verankern. Das ergab unvermeidlich einen Zirkel in der Beweisführung, und dieser verrät eine Unausgeglichenheit der Grundgedanken, aber der nächste Zweck, die Befestigung der eigenen Überzeugung, wurde erreicht, und vertrauensvoll konnte der Denker nunmehr sein Werk beginnen.

Diese Aufgabe erscheint zunächst als eine durchgreifende Klärung des Erkenntnisstandes; aus ihm sei alles verbannt, was jene Forderung der Klarheit und Deutlichkeit nicht erfüllt; was aber vor ihr besteht, das gewinnt unermeßlich an Durchsichtigkeit, an Ursprünglichkeit und an Zusammenhang. Das Verfahren der Mathematik wird zum Vorbilde aller Forschung. Wie jene von einleuchtenden Anfängen her in sicherer Verkettung vordringt und nirgends ins Unbestimmte verläuft, vielmehr alle Mannigfaltigkeit in systematischer Ordnung zusammenhält, so erstrebe es nun die Philosophie und alle Arbeit der Wissenschaft. Damit wird sie in einen sicheren Fortgang kommen, nicht sich im Kreise bewegen wie oft das scholastische Schlußverfahren.

Aber Descartes vollzieht nicht nur eine Reform oder besser eine Revolution des Wissens, in ihm beginnt eine Erneuerung der gesamten Kultur. Im Mittelalter schöpfte die Kultur ihren Inhalt vornehmlich aus der Geschichte, die Arbeit der Vernunft ward von Tradition und Autorität gestützt, begrenzt und vor Irrtum behütet. Nun aber wird das geistige Leben allein auf die eigene Einsicht, auf die jedem Menschen innewohnende Vernunft gegründet. Wenn damit als wahr und gut nur gelten darf, was unsere Vernunft beweisen kann, so fällt vieles, was bis dahin als zweifellose Wahrheit galt; es drohen hastige Verneinungen und ein schroffer Radikalismus. Aber der Kritik entspricht ein Aufbau, eine Entdeckung neuer Größen und Güter, eine kräftigere Durchleuchtung und selbständigere Gestaltung des gesamten menschlichen Daseins.

Das Verlangen nach Klärung verändert vor allem das Bild des Menschen selbst, sowie das Verhältnis von Seelenleben und Natur. Vor den gesteigerten Ansprüchen des Denkens fällt das bisherige Ineinander von Körper und Seele, das jenem innere Kräfte und Triebe lieh, das Seelische aber höchst unbestimmt ließ und gegen das Eindringen sinnlicher Bilder wenig schützte; indem nunmehr

jedes genau gefaßt und auf eine einzige Grundkraft zurückgeführt wird, erhellt deutlich die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verbindung. Das Wesen der Seele bildet die bewußte Tätigkeit, das Denken im weiteren Sinne, das Wesen des Körpers die räumliche Ausdehnung und Bewegung; dort kehrt die Tätigkeit immer wieder zu sich selbst zurück, oder vielmehr sie verbleibt auch in scheinbarem Hinausstreben immerfort bei sich selbst, hier verläuft alles Geschehen in den Beziehungen und Berührungen der Dinge; die Seele hat eine strenge Einheit, der Körper, als räumliche Ausdehnung, läßt sich ins Endlose teilen. So entsteht ein schroffer Dualismus; so wenig er die Menschheit dauernd festhalten konnte, er war ein unerläßlicher Durchgang und Antrieb zu weiterer Arbeit, er hat namentlich dadurch nützlich gewirkt, daß seine Scheidung der beiden Gebiete jedwedes seine Eigentümlichkeit kräftig und deutlich entfalten hieß. Nun erst ließ sich der Befund eines jeden aus den eigenen Zusammenhängen verstehen, das Seelische psychologisch, die Natur physikalisch erklären. Das hat eine exakte Naturwissenschaft und eine selbständige Psychologie erst möglich gemacht. Im Kulturleben aber ward die Scheidung beider Welten die Hauptwaffe gegen den entsetzlichen Hexenwahn, den die Anhänger aller religiösen Bekenntnisse zähe aufrechthielten; sein Hauptgegner Balthasar Bekker war ein eifriger Cartesianer, bis in einzelne Kriminalprozesse hinein läßt sich eine direkte Wirkung der cartesianischen Aufklärung verfolgen.

Jene Abgrenzung der beiden Gebiete erfolgt aber nicht ohne eine wichtige Grenzberichtigung, die freilich auch schon Galilei vollzogen hatte. Die sinnlichen Eigenschaften der Dinge, der Reichtum der Farben, Töne usw., die bis dahin ihnen selber anzugehören schienen, erweisen sich jetzt einer schärferen Prüfung als Leistungen der Seele, als Betätigungen, mit denen sie aus ihrem eigenen Grunde heraus einen von draußen kommenden Reiz beantwortet; der wundervolle Zauber, durch den die Natur uns entzückt, ist ihr von der Seele geborgt, diese hat der seelenlosen Welt der Massen und Bewegungen jenes prächtige Gewand geliehen. So verliert die Natur alle Seele und seelische Eigenschaft, fremd steht sie dem Menschen gegenüber, ihre Unendlichkeit scheint das seelische Gebiet zu winziger Kleinheit herabzudrücken. Aber der Denker selbst sieht in jener Wendung nicht sowohl Verlust als Gewinn. Von allen seelischen Elementen befreit, kann die Natur dem Denken vollauf

durchsichtig werden; nun erscheint sie als eine Zusammensetzung kleinster, von Haus aus bewegter Elemente, sie wird ein Gewebe einfacher Kräfte und Gesetze, ein großes Räderwerk, dessen unbegrenzte Feinheit alle menschliche Kunst weit überragt, sich aber von ihr nur im Mehr oder Minder unterscheidet. Auch der kunstvollste Organismus ist nichts anderes als eine Maschine höchster Vollendung; hatte die alte Physik die ganze Natur vom organischen Leben aus verstanden, so wird nunmehr das Organische selbst einem geschärften Begriff des Mechanischen eingefügt. Das Wirken der Naturkörper erfolgt nie von innen heraus, sondern nur auf eine Anregung von außen her, die Natur wird ein unermeßliches Gewebe gegenseitiger Beziehungen. Solche Verwandlung der Natur in einen bloßen Mechanismus mochte späteren Geschlechtern künstlich und seelenlos scheinen, beim Ursprung überwog das stolze Gefühl der Bewältigung der Natur durch unsere Begriffe und zugleich — an zweiter Stelle — der Unterwerfung unter unsere Zwecke. Denn erst die Zerlegung der Natur in einfache Größen gestattet es, das von Bacon gesteckte Ziel einer Beherrschung der Natur durch Einsicht und Geschick erfolgreich auszuführen. Descartes hat diese technische Aufgabe nicht außer acht gelassen, namentlich sein Briefwechsel zeigt ihn unablässig mit technischen Fragen beschäftigt. Aber letzthin trat ihm aller Nutzen zurück vor dem Selbstwert des Wissens, vor der Freude an der Durchleuchtung des bisher dunklen Reiches der Natur.

Der Autonomie der Natur entspricht eine Autonomie der Seele. Mag sie bei Descartes an Ausdehnung im Weltall verlieren und im strengen Sinne lediglich dem Menschen zuzukommen scheinen, sie gewinnt dafür an Ursprünglichkeit und an Selbständigkeit. Nichts fließt ihr von draußen her zu, ohne daß sie sich selbst betätigt, alle Lebensäußerung entspringt aus ihr selbst. Das könnte nicht sein, wäre sie von Haus aus leer; zu ihrer Selbständigkeit gehört notwendig ein ursprünglicher Stammbesitz, ein fester Stock von unzweifelhaften Wahrheiten, von „eingeborenen Ideen“. Mag erst eine gewisse Höhe der Entwicklung diese zu klarem Bewußtsein bringen, von Anfang an sind sie vorhanden und beherrschen alle Arbeit. So ist die Lehre von den eingeborenen Ideen unerläßlich für das Beisichselbstsein der Seele und die Selbständigkeit des Denkens, mit ihrer späteren Leugnung ward die Grundlage der Aufklärung verlassen.

Schon diese Lehre von den Ideen zeigt, wie im cartesianischen Bilde der Seele der Intellekt voransteht. Er erlangt diese Stellung, indem das Denken, das zu Beginn als bewußte Tätigkeit alles umfassen soll, sich unvermerkt zum gegenständlichen Denken, zum Erkennen verengt. Der Intellekt ist der sinnlichen Wahrnehmung überlegen, da bei dieser das Denken sich nicht rein bei sich selbst befindet, sondern an etwas Äußeres gebunden wird; er steht auch dem Wollen voran, da alles Wollen ein Denken und Erkennen einschließt. So wird das Erkennen zum Kern alles Seelenlebens, an ihm liegt die Erhebung unseres ganzen Daseins zur Selbsttätigkeit. Auch unser Glück scheint gänzlich am Denken zu liegen. Die wissenschaftliche Einsicht gibt uns Macht über unsere eigenen Affekte und vermag alle Sorgen und Schmerzen zu heilen. Sie zeigt nämlich, daß, was draußen liegt, unserer Macht entzogen ist; was wir aber als unmöglich erkennen, das vermag uns nicht aufzuregen. In unserer Gewalt sind hingegen die Gedanken, wir können sie auf das unendliche Weltall richten und durch das Erkennen seiner Größe bei uns selber wachsen. „Wenn wir Gott lieben und durch ihn uns in der Gesinnung (*voluntate*) mit allen geschaffenen Dingen verbinden, so schätzen wir auch uns um so mehr, je größer, edler, vollkommener wir jene fassen, weil wir Teile der ganzen Vollkommenheit sind.“ Das sind, äußerlich angesehen, nur hingeworfene Bemerkungen, aber sie entsprechen dem Geist des Ganzen, und sie bezeichnen schon deutlich die Richtung, welche ein großartiges Lebensbild bei Spinoza erzeugte.

Unfertig bleibt überhaupt bei Descartes gar vieles; wer möchte das dem bahnbrechenden Denker zum Vorwurf machen? Er hat an entscheidenden Stellen durchgreifende Bewegungen hervorgerufen. Das moderne Ausgehen vom denkenden Ich wie der Aufbau eines rationalen Kultursystems, die exakte Naturbegreifung mit ihrem Zuge zum Mechanismus, das Beisichselbstsein des Seelenlebens mit seiner Überschätzung des Intellektes, alles das hat hier seinen Ursprung. Manches davon scheint heute nur deswegen minder eigentümlich und groß, weil es ein selbstverständlicher Bestandteil unseres eigenen Lebens geworden ist, auch weil die schlichte Klarheit der Darstellung oft die Tiefe und Neuheit des Inhalts vergessen läßt. Ob dabei nicht notwendige Probleme unerledigt blieben, ob nicht das Streben nach Einfachheit auch viel Verengung erzeugte, das ist eine andere Frage. Die geniale Klarheit und Ein-

fachheit des Descartes orientiert jedenfalls am besten über den eigentümlichen Charakter der Aufklärung, sie enthüllt sowohl die Antriebe ihres Werdens und die Gründe ihres Sieges als das Angreifbare, das ihr Unternehmen von Haus aus in sich trug. Wie die Größe, so ist auch die Grenze der Aufklärung nirgends besser zu ermessen als von diesem größten französischen Denker aus.

Von Descartes zu Spinoza fortschreiten können wir nicht, ohne von den Zeitgenossen einiger unter sich höchst verschiedener Männer zu gedenken. — Thomas Hobbes (1588—1679), einer der konsequentesten Denker aller Zeiten, hat den Kern seiner Leistung darin, die mechanische Naturbegreifung, die er selbst mit begründen half, über das Ganze unserer Wirklichkeit auszudehnen; er hat in solcher Richtung aus der Seele wie dem Staate alle inneren Kräfte und Gesamtgebilde als bloße Einbildungen verbannt und jene beiden durch die Verwandlung in ein mechanisches Getriebe vielfach aufgehellt. Ein strenger Naturalismus geht hier mit einer eminenten logischen Kraft zusammen, zugleich verbindet die Darstellung mit durchsichtiger Klarheit einen Reichtum treffender Gedanken und packender Bilder. Aber wenn innerhalb des durch die Grundrichtung abgesteckten Raumes Hervorragendes geleistet wird, wenn der Determinismus kaum irgendwo eine wuchtigere Vertretung findet, wenn hier schon die Lehre von den Ideenassoziationen auf modernem Boden erscheint, so machen auch Grenzen sich stark bemerklich: es fehlt alles Verständnis für das, was den bloßen Verstand überschreitet. So kann die Religion hier nicht mehr als einen staatlich privilegierten Aberglauben bedeuten. Denker, die in solcher Weise alle Kraft an Eine Grundidee setzen, pflegen wenig unbedingte Gefolgschaft zu finden und keine Schule zu machen. Aber sie wirken mit der Ausprägung eines reinen Typus wie ein Stachel auf das Ganze der Arbeit, sie bleiben mit Frage und Antwort gegenwärtig, wo immer ihre Probleme anerkannt werden. So hat Hobbes auf Spinoza und Leibniz Einfluß geübt, so ward er im 18. Jahrhundert von der französischen Aufklärung und im 19. von Comte hochgehalten, so wirkt er noch in das 20. Jahrhundert hinein.

Fruchtbarer für das Lebensproblem sind die Bewegungen auf religiösem Gebiet, die der Sieg der modernen Denkweise durch Descartes hervorrief. Den neuen Forderungen mathematischer Klarheit und Deutlichkeit vermag der überkommene Stand der

Religion nicht zu entsprechen; muß sie nun gänzlich fallen, oder findet sie neue Wege zum Erweise ihrer Wahrheit? Pascal (1623 bis 1662) sucht solchen Erweis im Gefühl als der Wurzel des Lebens und dem Quell aller unmittelbaren Gewißheit; hier hat die Religion einen sicheren Grund, so kann alles Bedenken der Wissenschaft, aller Widerstand der Erfahrung ihr nicht im mindesten schaden. Das religiöse Leben erlangt hier eine große Zartheit und Innigkeit, aber bei aller Weichheit bleibt es gesund und kräftig, weil es seinen Kern in der moralischen Gesinnung findet; diesen Kern verficht der Denker mit männlichem Mute gegen jesuitische Künstelei und Verflachung. Die Religion versetzt hier das Leben in die merkwürdigste Spannung und in eine unablässige Bewegung, indem sie sowohl das tiefe Elend des menschlichen Daseins voll zur Empfindung bringt, als auch durch die Eröffnung unendlicher Liebe sicher darüber hinaushebt. Die Größe des Menschen, die sie zeigt, läßt erst recht seine Kleinheit, andererseits aber auch seine Kleinheit erst recht seine Größe empfinden, „wer anders empfindet darüber Schmerz nicht König zu sein als ein entthronter König?“ Solche Denkweise erzeugt ein wunderbares Schweben der Stimmung zwischen schroffen Gegensätzen, ein unablässiges Hin- und Hergehen von der einen Seite zur anderen, eine Gewißheit im Zweifel, ein Besitzen im Suchen; „du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest“. — So eine Religion persönlicher Gesinnung und reiner Innerlichkeit, aber in der Richtung und Einschränkung auf das Individuum, nicht als Quell einer neuen geistigen Ordnung, daher auch nicht in Widerspruch mit der Kirche, sondern in Anschmiegung an sie und im Wirken für sie. Eine solche Denkweise konnte nicht wie die Reformation die Welt erschüttern und der Menschheit neue Bahnen brechen, aber zur Erhaltung der Seele der Religion gegenüber der Äußerlichkeit eines kirchlichen Machtsystems hat sie segensreich gewirkt und wirkt sie fort bis zur Gegenwart.

Ein völlig anderes Gesicht gegenüber verwandten Problemen zeigt Pierre Bayle (1647—1706), der reformierte Denker. Christentum und Vernunft scheinen ihm unversöhnliche Gegner, keine Religion geht so wenig in reine Vernunftsätze auf wie die christliche. Im besonderen ist es das Problem des Bösen, die Vereinbarkeit des unsäglichen Elends der Welt mit dem Glauben an einen allmächtigen und allgütigen Gott, was ihn unablässig beschäftigt und allem dogmatischen Glauben entfremdet. Aber da ihn zugleich

ein tiefes Mißtrauen gegen das eigene Vermögen der Erkenntnis und auch gegen die moralische Beschaffenheit des Menschen erfüllt, so möchte er den Halt der Religion nicht missen, nur sei sie einfach und duldsam und suche ihr Hauptziel in der Läuterung des Herzens. Das Moralische wird hier zum Kern des Lebens, das Gewissen zum Prüfstein alles Handelns, in der dunklen und trüben Welt gibt es allein dem Menschen einen festen Halt und seinem Leben einen Wert. So entspringt auch hier ein eigentümlicher Typus des Denkens und erhält sich durch das 18. Jahrhundert, wie denn z. B. Friedrich II. ein eifriger und treuer Anhänger Bayles war, aus dessen Hauptwerk er selbst einen Auszug verfertigte und herausgab; dieser Typus mahnt uns daran, die Aufklärung nicht allein rationalistisch und optimistisch gesinnt zu denken. Eben der Rationalismus trieb auch eine starke Skepsis hervor.

Diese Männer und Probleme führen uns schon in das Zeitalter Ludwigs XIV., das freilich von der religiösen Seite aus sich wenig erfreulich ausnimmt. Denn daß die Religion hier eng mit politischen Zwecken verquickt wird und auch zum Glanze höfischen Lebens beitragen muß, das ergibt viel Unwahrheit und auch viel ungerechten Druck, die ihrerseits wieder einen Bruch mit der Religion, wenn nicht herbeiführen, so doch vorbereiten. Aber es sei nicht vergessen, daß diese Zeit auch im Gegensatz zum Schein viel echtreligiöses Leben und Wirken erzeugt, es sei z. B. nur der Schulbrüder gedacht (Sa Salle), wie wir überhaupt nicht wegen der vielfachen schroffen Verneinung der Religion auf französischem Boden den Franzosen schlechtweg Flachheit und Gleichgültigkeit in religiösen Dingen vorwerfen dürfen. In Wahrheit waren sie innerhalb des Katholizismus das religiös produktivste Volk der Neuzeit, im besonderen haben strenges Ordenswesen, gänzliche Weltflucht, härteste Selbstpeinigung sich während der Neuzeit nirgends mehr als in Frankreich entfaltet. Ferner aber sei jene Zeit nicht überwiegend nach ihrem Verhältnis zur Religion beurteilt. Sie nimmt eine bedeutende Stellung in der modernen Kulturbewegung ein. Hier zuerst hat sich, wenn auch in mannigfacher Anlehnung an die Antike, ein Ganzes moderner Kultur ausgebildet und alle Verzweigung des Daseins ergriffen, hier zuerst hat ein großer Staat die Kulturaufgabe als Ganzes anerkannt und gefördert, hier zuerst hat die Neuzeit das Bewußtsein einer eigentümlichen Art gegenüber dem Altertum gefunden, so daß erst von hier

aus es üblich wurde, die Alten und die Neuen einander entgegenzustellen und miteinander zu vergleichen. Allerdings hat die nähere Ausführung des Strebens sehr bemessene Schranken. Alles rhetorische Pathos und aller glänzender Pomp kann nicht den Charakter einer Formen- und Verstandeskultur verdecken; diese Formalkultur hat freilich einer Verwilderung entgegengewirkt und mehr Ordnung und Eleganz in das moderne Leben gebracht, aber es ist begreiflich, daß ihr vielfaches Scheinwesen schließlich schroffen Widerspruch fand, und daß ein Bruch mit ihr nötig wurde. Aber wenn hier viel Flittergold war, es war nicht alles Flittergold; sonst hätte diese Bewegung nicht so stark ganz Europa ergriffen. Eine Betrachtung der Lebensanschauungen hat auch das anzuerkennen, daß dieser Boden mannigfachste Durchleuchtung menschlicher Seelenlagen gebracht, daß er viel feine Beobachtung und viel kluge Lebensweisheit erzeugt hat.

β. Spinoza.

aa. Einleitung.

Eigentümliche Verwicklungen in Spinozas Lehre verrät schon ihr eigentümliches Schicksal. Sie entspringt aus der Aufklärung und schließt Bewegungen der Aufklärung ab: erst hier erzeugt diese ein einheitliches Bild vom All, erst hier findet sie den Weg ins Innerste und Reinmenschliche. Aber trotzdem hat die Aufklärungszeit jene Lehre nicht anerkannt und zu breiterer Wirkung gebracht, nicht nur die Kirchlichgesinnten, auch Denker freiester Art, wie ein Bayle, haben sie schroff abgelehnt. Dagegen begann ihre Zeit, als man der Aufklärung müde wurde und ihre Denkweise als zu eng empfand; nun schlug eine Begeisterung für Spinoza zu heller Flamme empor, nun fand ein neues Geschlecht in ihm den klassischen Ausdruck seiner Überzeugung, im besonderen seines Einheitsverlangens. Dabei ist Spinoza oft umgedeutet, und er ward sicherlich oft überschätzt, aber es muß in ihm viel, es muß in ihm mehr als bloße Aufklärung stecken, wenn der größte deutsche Dichter ihm so tiefe Verehrung zollen konnte.

Merkwürdig ist auch, daß Spinoza von sehr verschiedener, ja entgegengesetzter Seite Zustimmung fand. Religiöse und künstlerische Naturen, spekulative Philosophen und große Naturforscher, Idealisten und Realisten, ja Materialisten, sie waren einig in der

Schätzung des Mannes. Sie konnten das wohl nur, weil jeder verschiedenes in ihm sah; aber daß man so verschiedenes in ihm sehen konnte, muß doch an ihm selber liegen; wie erklärt sich das, da er vor allem Einheit erstrebt und seine Welt in Wahrheit den Eindruck voller Geschlossenheit macht? Sehen wir, ob eine nähere Betrachtung diese Rätsel des ersten Anblicks lösen oder doch mildern kann.

bb. Die Welt und der Mensch.

Es ist das Verhältnis von Welt und Mensch, was den Mittelpunkt der Arbeit Spinozas bildet; zur geschlossenen Darlegung ist es namentlich in dem großen Werke der „Ethik" gelangt. Diese Darlegung verläuft in der strengen Form einer mathematischen Beweisführung, die Sache aber ist voller Bewegung und Aufregung, wie ein Drama größten Stiles stellt sich hier das Geschick des Menschen dar. Zunächst wird ein energischer Kampf gegen die Überhebung nicht sowohl des einzelnen Menschen als der gesamten Menschheit aufgenommen. Das Weltbild kann seine Wahrheit nicht erschließen, ohne eine Ausscheidung dessen, was ihm an menschlichen Zügen beigemengt war; was aber nach solcher Läuterung verbleibt, das wirkt auf das Bild des Menschen zurück und macht ihn zu einem verschwindenden Punkt des unermeßlichen Getriebes. Aber solche Demütigung bildet nicht den letzten Abschluß. Es eröffnet sich aus ihr dem Menschen ein Weg zu einer neuen Höhe, indem er als Vernunftwesen die Welt als Ganzes denken und mit ihr innerlich einigen kann; ihre Größe, Ewigkeit, Unendlichkeit wird damit sein eigener Besitz. Das aber nur, wenn er alle Besonderheit und allen Willen zur Besonderheit aufgibt, wenn er sich dem Allleben gänzlich einfügt. So trägt das schließliche Ja in sich ein starkes Nein, und die Lebensbejahung, in die das Ganze ausklingt, liegt weitab von allem bloßen Naturtrieb.

Indem Spinoza aus den Grundlinien des Weltbildes alle menschliche Zutat als eine Verfälschung austreibt und das All allein aus sich selbst zu begreifen sucht, vermag ein einziger Zusammenhang ihm alle überkommenen Gegensätze zu umspannen. — Vor allem verschwindet der Gegensatz von Gott und Welt. Sie bilden nicht verschiedene Wirklichkeiten, sondern sie verhalten sich innerhalb der einen und alleinigen Wirklichkeit wie Dasein und Wesen, Erscheinung und Grundkraft, gewirkte und wirkende Natur (*natura*

naturata und *natura naturans*). Gott ist das reine Sein, das Allleben, das aller besonderen Gestaltung zugrunde liegt und ihre ganze Fülle umfaßt; er ist eben deshalb das Allergewisseste, dessen Erkenntnis aller übrigen Einsicht vorangeht. So verstanden, braucht Gott nicht aus sich selbst herauszutreten, um auf die Dinge zu wirken, sondern alles Wirken liegt innerhalb seines Lebens und Wesens; er bildet, nach der Schulsprache der Scholastik, die immanente Ursache aller Dinge. Demnach ist nicht sowohl Gott in der Welt als die Welt in Gott.

Ein solcher Gott, der die ganze Unendlichkeit in sich faßt, sei nicht nach dem Bilde des Menschen gedacht. Auch unsere höchsten geistigen Eigenschaften wie Denken und Wollen gehören zur Welt der Erscheinung und können daher das Unendliche und Allumfassende nicht angemessen bezeichnen. Auch kann Gott nicht vornehmlich für das Wohl des Menschen sorgen, dafür alles gestalten, auch nicht den Menschen nach seinem Verdienste lohnen und strafen. Das ergäbe nicht nur ein zu kleines, menschenartiges Bild, auch die Erfahrung widerspricht solcher Annahme schroff. Denn sie zeigt eine völlige Gleichgültigkeit des Weltlaufs gegen die menschlichen Wünsche und Zwecke, sie zeigt ferner, daß Glück und Unglück unterschiedslos Gerechte und Ungerechte treffen, daß Stürme, Erdbeben, Krankheiten auch die Besten nicht verschonen. Wie das alles keine besondere Fürsorge für den Menschen zeigt, so widerspricht ein Handeln nach Zwecken überhaupt der Allnatur. Das eben bildet ihre Größe, nichts anderes zu wollen als sich selbst, ihr eigenes unendliches Sein, das inmitten alles Wirkens wandellos von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selber ruht.

Das Bild der Welt blieb bis dahin zerrissen und gespalten, weil der Mensch die Gegensätze seiner Schätzung: gut und böse, geordnet und ungeordnet, schön und häßlich in die Dinge hineintrug; das war ein Verfälschen der Wirklichkeit, ein Auseinanderreißen dessen, was in Wahrheit eine fortlaufende Kette bildet. Werden die Dinge von solcher Irrung befreit und unter Fernhaltung aller Bewertung rein bei sich selbst betrachtet, so fügt sich alles zusammen, und aus der Mannigfaltigkeit wird ein einziges Leben der ewigen Wesenheit. Wohl verläuft die Entfaltung dieses Lebens, bei der Natur wie bei der Seele, in lauter einzelnen Vorgängen, aber diese Vorgänge bilden ein zusammenhängendes Gewebe: nicht nur verbindet sie lückenlos eine kausale Verkettung, nicht nur

untersteht alle ihre Fülle einfachen und wandellosen Gesetzen, sie sind im Grunde gar nichts anderes als Entfaltungen des göttlichen Wesens, zeitliche Gestaltungen des ewigen Seins, Wellen über Wellen im Meere der Unendlichkeit.

Solcher Zusammenschluß der Wirklichkeit läßt auch eine Überwindung des Gegensatzes von Körperlichem und Geistigem hoffen, der durch Descartes unerträglich verschärft war. Zugleich muß das Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, das Wahrheitsproblem, sich klären. Die ältere Denkweise hatte unbedenklich die Wahrheit als eine Übereinstimmung unseres Vorstellens mit einem draußen befindlichen Gegenstande gefaßt. Denn die Welt um uns und das Sein in uns schienen ihr wesensverwandt, so konnte im Aufnehmen des anderen sich zugleich das eigene Wesen entfalten. Die moderne Scheidung des Subjekts von der Welt verbietet ein solches Überströmen der Kräfte und zerstört den alten Wahrheitsbegriff; wird es gelingen, eine neue Art der Verbindung zu erreichen, sie zu erreichen nicht auf den künstlichen Umwegen des Descartes, sondern auf geradem und natürlichem Wege?

Spinoza glaubt dies in Wahrheit leisten zu können. Körper und Geist gelten ihm nicht als verschiedene Dinge, sondern nur als verschiedene Seiten ein und desselben Seins, nur als Entfaltungen, Darstellungen, Daseinsformen desselben Grundgeschehens; jede Reihe verläuft sich bei selbst, unberührt von der anderen, ohne alle gegenseitige Störung und Wechselwirkung. Trotzdem stimmen sie gänzlich zueinander, da, was hier und dort vorgeht, im Wesen ein und dasselbe ist. Solche Verlegung der Spaltung aus dem Grunde in die Erscheinung scheint das schwere Problem in einfachster Weise zu lösen und zugleich den Vorteil zu gewähren, daß keine der Seiten sich der anderen unterzuordnen braucht, sondern jede sich selbständig entwickeln kann.

Zugleich erfolgt eine Einigung von Denken und Sein. Von außen her ist beides unmöglich zusammenzubringen, aber es stimmt, kraft beider Begründung in dem einen unendlichen Sein, vollständig zueinander; um Wahrheit, volle Wahrheit zu finden, hat das Denken sich nur mit ganzer Kraft auf sich selbst zu besinnen, alle fremde Zutat abzustreifen, alle verworrene Vorstellung auszutreiben, lediglich seinem eigenen Zwange zu vertrauen; aus subjektivmenschlicher Vorstellung muß es sachlichgebundenes Denken werden.

Das aber kann es erst jetzt nach Entfernung aller menschlichen Werte und Zwecke. Nunmehr wird die Ordnung und Verbindung der Begriffe dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Dinge, die logische Verkettung der Einsichten entspricht genau der realen Verkettung der Ereignisse; was in der Körperwelt draußen vorgeht, dessen treue Spieglung bildet das Reich der Gedanken. So eine Übereinstimmung nicht durch eine äußere Berührung, sondern durch die Begründung beider Reihen in ein und demselben Sein. Denkprozeß und Naturprozeß miteinander bilden hier das Ganze der Wirklichkeit, alles verläuft dabei mit innerer und sicherer Notwendigkeit, kein dunkler Rest ist verblieben, sondern das Ganze, so scheint es, bis zur letzten Tiefe durchleuchtet.

cc. Der Mensch und seine Kleinheit.

Diese Größe erreichte das Bild des Weltalls nur bei völliger Befreiung vom Menschen, bei sicherer Erhebung über seine Vorstellungen und Zwecke. Ganz und gar ist jetzt der Mensch ein bloßes Stück des Alls geworden, er hat keine Ausnahmsstellung mehr, er bildet keinen „Staat im Staate" (*imperium in imperio*). Wie sein ganzes Dasein nur einen Einzelvorgang, einen „Modus", im unendlichen All bedeutet, so ist sein Körper nur ein Teil der unendlichen Ausdehnung, sein Geist nur ein Teil des unendlichen Denkens; wie jener, gemäß der Lehre des Mechanismus, nur eine Zusammenfügung kleiner Teilchen, so ist auch der Geist nur ein Gefüge von einzelnen Ideen, keine innere Einheit; der Wille und der Verstand sind nichts außer den einzelnen Wollungen und Gedanken. Da weiter auch das Wollen nicht etwas Besonderes neben dem Denken, sondern nur etwas innerhalb des Denkens ist, nämlich die Behauptung, wahr zu sein, die in jedem Begriffe liegt, so verwandelt sich der ganze Mensch in ein Triebwerk einzelner Vorstellungen, er wird, nach des Denkers eigenem Ausdruck, eine „geistige Maschine" (*automaton spirituale*). Das ist ein großer Gewinn an Klarheit. Aber er wird erkauft durch die Preisgebung aller und jeder Freiheit des Handelns; was unsere eigene Entscheidung dünkt, wird ein bloßes Erzeugnis jenes Mechanismus; nur deshalb fühlen wir uns frei, weil wir uns wohl unserer Handlungen bewußt sind, oft aber nicht ihrer Ursachen, und jene daher als ursachlos betrachten. Demnach seien die Handlungen und Begehrungen des

Menschen nicht anders behandelt wie Punkte, Flächen und Körper; wir haben sie weder zu beklagen noch zu verspotten, sondern sie zu verstehen.

Solche Einordnung des Menschen in die Natur macht ihre Gesetze unmittelbar auch zu Gesetzen seines Strebens. Derselbe Trieb, der draußen alles bewegt, bewegt auch unser Handeln: der Selbsterhaltungstrieb. Er gehört nicht nur zu unserem Wesen, er bildet unser Wesen; nie können wir von unserem Selbst absehen, nie um eines anderen, sondern immer nur um unser selbst willen handeln. Was aber der Erhaltung oder Steigerung des Selbst dient, das nennen wir nützlich; so geht auf das Nützliche all unser Tun; je tüchtiger einer ist, desto kräftiger wird er nach jenem streben.

Indem aber im Reich der Erfahrung die einzelnen Wesen zusammentreffen, sich durchkreuzen, hemmen und fördern, entstehen mannigfachste Verwicklungen, ein Getriebe rastloser Bewegung. Hier ist das Reich der Affekte (Gefühle), hier wird um Glück gekämpft, hier entstehen Liebe und Haß. Alles subjektive Befinden hängt dabei an dem Grade der Kraftentfaltung, und alles Verhältnis zu Menschen und Dingen bemißt sich nach der Leistung für die Steigerung unseres Lebens. Die verwickelten Verschlingungen der Wirklichkeit lassen solche Abhängigkeit leicht übersehen, die philosophische Betrachtung aber entdeckt auch in der scheinbaren Willkür ein gesetzliches Wirken und bestätigt damit die naturwissenschaftliche Behandlung des Menschenlebens.

Unser Dasein bewegt sich zwischen Lust und Leid; wie aber sind diese selbst zu verstehen? Die Lust ist der Zustand, worin der Geist zu einer größeren, das Leid, worin er zu einer geringeren Vollkommenheit übergeht, d. h. zu größerer oder geringerer Stärke des Lebens. Lust und Schmerz aber erzeugen Liebe und Haß; denn wo bei der Lust ein äußeres Ding als ihre Ursache vorgestellt wird, da entsteht Liebe, Haß dagegen, wo dies beim Schmerz geschieht; je nachdem uns das Erlebnis freut oder schmerzt, wird sein Urheber uns Freund oder Feind. So kennen auch Liebe und Haß keine Willkür; was uns fördert, das müssen wir lieben, was uns schädigt, das müssen wir hassen und können an solchem Lieben und Hassen nicht das mindeste beliebig verändern. Liebe und Haß beschränken sich dabei nicht auf die Dinge, die uns direkt berühren. Denn dieser Dinge Ergehen hängt wieder an anderen; so wirken durch jene hindurch auch diese sonst fremden Dinge zu

uns. Daher überträgt sich auch auf sie, wenn auch abgeschwächt, unser Affekt: wir lieben die Freunde unserer Freunde, weil sie fördern, was uns fördert, und wir lieben die Feinde unserer Feinde, weil sie schwächen, was uns schädigt; umgekehrt hassen wir die Feinde der Freunde und die Freunde der Feinde. Das erstreckt sich weiter und weiter auf alle Verwandtschaften, Beziehungen und Nebenumstände der Erlebnisse. Alles, was irgendwie, wenn auch äußerlich und zufällig, mit angenehmen Erfahrungen zusammenhängt, an sie erinnert usw., bewirkt Lust, das Gegenteil Schmerz. Auf solchem Umwege kann auch die entfernteste Sache Lust oder Schmerz, Liebe oder Haß erzeugen; die uns selbst oft rätselhaften Sympathien und Antipathien erklären sich einfach daraus, daß sich hier unserem Bewußtsein der Grund verbirgt, der uns etwas lieben oder hassen läßt. Jene Affekte aber treiben zwingend zum Handeln, wir müssen fördern, was uns nützt, unterdrücken und zerstören, was uns schädigt. Alle Mahnung der Moralisten ändert nichts an solcher Notwendigkeit, einen Affekt bezwingen kann nur ein stärkerer Affekt, nicht bloße Wünsche und Entschlüsse. So eine gründliche Durchleuchtung des Getriebes der Affekte, eine Auflösung ihres verschlungenen Gewebes, eine Fundgrube praktischer Menschenkunde.

Spinoza will bei dem allen lediglich schildern, keine aufdringliche Beurteilung stört die reine Entfaltung des Tatbestandes. Aber der Rückblick auf das Ganze treibt notwendig zu einer Schätzung; diese läßt aber ersehen, wie wenig dem Denker jener Stand des Menschen genügt. Denn mag im Getriebe des Lebens der Einzelne hie und da etwas gewinnen, im großen und ganzen bleibt er an eine fremde und dunkle Welt gebunden; von äußeren Ursachen werden wir ruhelos hin und her geworfen, wie von entgegengesetzten Winden bewegte Meereswogen, unkundig unseres Ausgangs und Schicksals, Sklaven der Affekte, auch untereinander in stetem Zwiespalt und Streit; alles in allem ein Stand von Knechtschaft und Leid. Ist das der letzte Abschluß, oder führt ein Weg aus der Knechtschaft zur Freiheit?

dd. Der Mensch und seine Größe.

In Wahrheit vollzieht Spinoza hier eine große Wendung, die er freilich mehr verdeckt als herausgearbeitet hat; er hätte sie nicht herausarbeiten können, ohne einen klaffenden Spalt in seiner eigenen

Gedankenwelt aufzudecken. Der Denker gibt jene Wendung als eine bloße Fortführung des anfänglichen Strebens, als ein Zuendegehen des Weges der Natur, während in Wahrheit eine völlige Umwälzung erfolgt und gegenüber der Natur eine neue Wirklichkeit einführt. Das Ziel der Selbsterhaltung und des Nutzens soll bleiben, nur müßten wir ein in Wahrheit (*re vera*), ein von Grund aus (*ex fundamento*) Nützliches erreichen, wie es die gewöhnliche Lebensführung nicht kennt. Ein solches Nützliche gewährt allein die Erkenntnis, das Werk echter Wissenschaft. Denn indem sie alles sonst Äußere und Fremde von innen her aufklärt und bis zum Grunde durchleuchtet, verwandelt sie es in unseren Besitz, und versetzt sie uns ihm gegenüber in den Stand der Tätigkeit; kann unser Denken von sich aus die Dinge entwickeln, so verschwindet ihr Druck, so werden wir ihre Herren, vollauf tätig und damit selig. Das Denken kann dies aber nur, sofern es uns als Glieder der Weltverkettung betrachtet, unseren Zustand aus der notwendigen und ewigen Ordnung der Dinge versteht. Seine Vollendung erreicht dies Werk erst durch eine Anknüpfung an Gott, das alles begründende Wesen; indem das Denken aber von hier aus alle Mannigfaltigkeit als die Entfaltung der unendlichen Substanz versteht, sie unmittelbar in ihrem belebenden Grunde sieht, ist es nicht mehr logisch verkettendes, sondern anschauendes Wissen (*scientia intuitiva*). Solche anschauliche Erkenntnis Gottes ist das unvergleichlich höchste Gut und das Endziel alles Strebens. Indem sie unser ganzes Dasein in Erkennen verwandelt, führt sie es zu voller Freiheit und Tätigkeit und vertreibt sie zugleich alles Leid. Auch die Affekte legen alles ab, was an ihnen Leiden ist, sobald wir sie klar und deutlich durchschauen; sie enthalten dann nicht mehr Schmerz und Entsagung, sondern nur noch Streben und Lust. So gestaltet sich nunmehr das ganze Leben zu tätiger Kraft und entschiedener Bejahung, es erwächst das Ideal eines „freien Menschen", der alle schmerzvollen Zustände als ein Übel abweist; Mitleid, Demut, Reue usw. mögen der niederen Lebensstufe frommen, der höheren taugen sie nicht; hier heißt es: „wer eine Tat bereut, der ist doppelt unglücklich oder ohnmächtig".

Das ist ein hohes Ideal, dem der Mensch nur allmählich sich nähern kann. Aber mag ihn die wahre Erkenntnis nicht leicht ganz erfüllen, immer haben wir gegen die Affekte das Heilmittel klarer und deutlicher Einsicht; je mehr wir die Ereignisse, die uns

treffen, in ihren notwendigen Zusammenhängen durchschauen, desto weniger können sie uns erregen, desto völliger wird uns ihr Denken einnehmen, wird es auflösen, was an Liebe und Haß aus ihnen entsprang, und den Geist zur Ruhe reiner Betrachtung führen. So wird die wunsch- und willenlose Anschauung das Mittel zur Befreiung von aller Aufregung und allem Schmerz, zur Versetzung unseres ganzen Wesens in Frieden und Seligkeit.

Dies alles gewinnt aber den Zusammenhang eines Alllebens und zugleich die volle seelische Vertiefung erst durch die Anknüpfung an jene anschauende Erkenntnis Gottes, des ewigen und unendlichen Seins, in ihr erst vollendet sich unser Denken und Leben. Nun sahen wir, daß, was unser Wohlsein erhöht, notwendig unsere Liebe erweckt; so wird gegen Gott eine unermeßliche Liebe entstehen. Diese Liebe ist allem weit überlegen, was irgend sonst Liebe heißt; sie ist kein gewöhnlicher Affekt mit seiner verworrenen Leidenschaft, sondern sie entspringt aus dem Erkennen, ist „intellektuelle Liebe" (*amor intellectualis*). Solche echte Liebe zu Gott enthält kein Verlangen nach einer Erwiderung von seiten Gottes. Denn Gott kann seiner Natur nach nichts Besonderes im menschlichen Sinne lieben; das wäre zu niedrig für ihn. Darum heißt es: „wer Gott wahrhaft liebt, kann nicht versuchen, daß Gott ihn wieder liebe". So gibt es ohne ein völliges Aufgeben des kleinen Ich keine Befreiung und Erhöhung. Gott aber liebt sich selbst, die ganze Ewigkeit und Unendlichkeit, mit intellektueller Liebe, und es ist die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selber liebt. Damit empfängt das Weltall eine geistige Tiefe und ein inneres Leben, immer freilich in weitem Abstand vom menschlichen Seelenleben.

Solche Einigung mit dem Allwesen gewährt dem Menschen auch eine Ewigkeit. Für eine Unsterblichkeit als eine unbegrenzte Fortführung der besonderen Existenz hat Spinoza weder Sinn noch Platz. Nur solange der Körper dauert, kann der Geist vorstellen und sich vergangener Dinge erinnern; die Auflösung des Körpers also ist auch das Ende dieses gesonderten und gebundenen Seelenlebens. Aber als in Gott gegründet kann unser Geist mit dem Untergang des Körpers nicht ganz erlöschen, in Gott bleibt notwendig eine Idee, welche sein Wesen unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, als ein ewiger Denkakt Gottes ist er unvergänglich. Er ist es um so mehr, je mehr ihn die rechte Einsicht aus der Welt der

Wirkungen in die des ewigen Grundes versetzt; je stärker damit sein unvergänglicher Teil wird, desto weniger kann ihm der Tod anhaben. In dieser Gedankenrichtung erscheint wohl gar der Untergang des Körpers als ein Abstreifen aller Vergänglichkeit, als eine Befreiung von der niederen Lebensform: „nur solange der Körper dauert, unterliegt der Geist Affekten leidender Art".

Aber dem Philosophen besagt die Unsterblichkeit nicht vornehmlich die Hoffnung einer besseren Zukunft, sondern eine unmittelbare Erhebung über alles zeitliche Sein, ein Erfassen der Ewigkeit inmitten der Gegenwart; aus solcher Gesinnung heißt es: „der freie Mensch denkt über nichts weniger als über den Tod, und seine Weisheit ist ein Sorgen nicht für den Tod, sondern für das Leben". Um gemäß der Vernunft zu handeln, bedürfen wir nicht des Gedankens der Unsterblichkeit und einer Vergeltung. Auch wenn wir nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, würden wir Wohltun und Frömmigkeit, Mannhaftigkeit und Edelsinn für das Höchste halten; denn der wahrhaft Freie handelt nicht eines Lohnes halber, sondern aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur, und es ist die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. Darin besteht die Seligkeit, daß der Geist seine höchste Vollkommenheit erreicht hat; das aber geschieht durch jene Erkenntnis Gottes. „So ist der Weise seiner und Gottes und der Dinge mit ewiger Notwendigkeit bewußt, er hört nie auf zu sein, sondern er hat immer die wahre Befriedigung des Geistes."

Das Leben, das in eine so volle und freudige Zuversicht ausklingt, gibt der Ethik wie der Religion eine neue Grundlage und eine eigentümliche Gestalt. Es mag befremden, daß das Hauptwerk eines Denkers „Ethik" heißt, der soviel Mühe darauf verwandt hat, die ethische Schätzung auszutreiben und alle Wirklichkeit in die bloße Tatsächlichkeit eines Naturprozesses zu verwandeln. Aber bei Spinoza ist für den Menschen jene im absoluten Sein begründete Tatsächlichkeit selbst ein hohes Ziel; wir befinden uns nicht schon in der echten Wirklichkeit, sondern wir müssen uns zu ihr erst erheben; so tritt unser Leben unter den Gegensatz einer Hingebung an die Welt der Erscheinung und eines Aufsteigens zur Welt des Wesens, einer eigensinnigen Festhaltung kleiner Sonderart und eines willigen Eingehens in das unendliche Sein, so trägt es in sich eine große Entscheidung und eine durchgehende Aufforderung zu erhöhender Tat. Die Wendung zum echten Erkennen

ist selbst eine Tat, eine Tat des ganzen Wesens. Damit aber wird sie eine ethische Handlung. Nur betrifft dann das Ethische nicht sowohl einzelne Leistungen als die Gesamtart des Lebens und Seins. In geradem Widerspruch zu dem, was sein Bewußtsein erfüllt, gehört Spinoza zu den Denkern, die den Menschen mit der Religion und dem Christentum vor ein Entweder—Oder stellen und nicht so sehr einen allmählichen Fortschritt als eine völlige Umwälzung fordern.

Auch im Grundzuge seiner religiösen Überzeugung ist er dem Christentum verwandter, als sein schroffer Zusammenstoß mit der kirchlichen Form zum Ausdruck bringt. Bei Spinoza zuerst kommt der Konflikt der neueren universalen und rationalen Denkart mit der überlieferten historischen und vielfach anthropomorphen zu vollem Ausbruch. Das Göttliche ist hier nicht ein besonderes Sein neben anderem, eine Persönlichkeit menschlicher Art, sondern es umfaßt und durchdringt die ganze Welt und wirkt an jeder Stelle aus den Dingen selbst heraus, es begünstigt auch unter den Menschen nicht die einen vor den anderen durch besondere Mitteilungen, sondern es offenbart sich in der gemeinsamen Vernunft und Natur gleichmäßig zu allen Zeiten und Orten; demnach bedarf es zur Religion keiner geschichtlichen Tatsachen und keines geschichtlichen Glaubens. Besonders hart wird der Zusammenstoß bei der Lehre von den sinnlichen Wundern; Spinoza verwirft sie nicht nur wegen seiner wissenschaftlichen Lehre von der Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze, sondern auch aus seiner religiösen Überzeugung, welche diese Ausnahmslosigkeit als einen Ausdruck der Unwandelbarkeit des göttlichen Wirkens versteht und verehrt. Mag das Volk Gott der Natur entgegensetzen und seine Macht besonders durch außergewöhnliche, der Natur scheinbar widersprechende Ereignisse bekundet finden, dem Denker bedeutet eben das Alltägliche und Durchgängige das Große und Göttliche; auch verwirft er die von alters her zur Verteidigung der Wunder aufgebotene Unterscheidung eines Übernatürlichen und eines Widernatürlichen. Denn ein Übernatürliches, das in den eigenen Bereich der Natur hineinfällt, ist eben deshalb widernatürlich, die behaupteten sinnlichen Wunder aber liegen nicht jenseits, sondern innerhalb der Natur. So beginnt nunmehr die Erschütterung der sinnlichen Wunder in der Überzeugung der Menschheit; bevor der Natur eine innere Gesetzlichkeit zuerkannt war, hatten sie nicht den mindesten An-

stoß erregt, auch die radikalsten Bewegungen der Reformationszeit ließen sie unangetastet. Descartes hatte jene Gesetzlichkeit erkannt, aber entweder sah er nicht ihre Konsequenz, oder er sprach sie aus Vorsicht nicht aus.

Aber bei allem Abstand von der kirchlichen Form des Christentums fühlt Spinoza sich ihm in eben dem Punkte verwandt, der ihm selbst als der Mittelpunkt seiner Gedankenwelt gilt, in der Lehre von dem Eingehen Gottes in die Welt und der lebendigen Gegenwart des göttlichen Geistes an jeder Stelle. Wohl findet er es unverständlich, daß Gott, das ewige und unendliche Sein, menschliche Natur sollte angenommen haben, und er hält es nicht für nötig, Christus „nach dem Fleisch", d. h. nach der geschichtlichen Erscheinung zu kennen; aber „über jenen ewigen Sohn Gottes, d. h. die ewige Weisheit Gottes, welche sich in allen Dingen, und am meisten im Menschengeist, und am allermeisten in Jesus Christus geoffenbart hat, ist ganz anders zu urteilen. Denn ohne sie kann niemand zum Stand der Seligkeit kommen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse sei". In sehr bemerkenswerter Weise wird an dieser Stelle der Menschengeist über alles andere Sein, und wird zugleich Jesus über alle anderen Menschen erhoben, während sonst der Denker ein gleichmäßiges Wirken der Gottheit im Weltall verficht. Aber Spinoza ist mehr als seine Lehren, und seine Welt ist reicher als das Netzwerk seiner Begriffe; ja vielleicht ist er nirgends größer, als wo er sich selbst widerspricht, d. h. wo die innere Notwendigkeit seines Wesens ihn über seine Lehre hinaustreibt.

ee. Würdigung.

Daß Spinoza einen tiefen Eindruck machte, und daß er noch immer manche Geister gewinnt, das erklärt sich zum Teil schon aus der Art, in der er seine Gedanken vorträgt. Die Darstellung hat einen sicheren Zug ins Große und Wesenhafte, ins Einfache und Schlichtmenschliche. Alle Arbeit wird von sachlicher Notwendigkeit getragen und getrieben; so sehr bindet diese die Kraft des Denkers, daß der subjektiven Stimmung und Erwägung kaum irgendwelcher Raum verbleibt, und daß auch die gewaltigsten Umwälzungen sich hier mit der Ruhe eines Naturprozesses vollziehen. Aber deshalb fehlt dem Ganzen keineswegs eine Seele, in ihm wirkt eine ausgeprägte Persönlichkeit und erwärmt durch ihre stille Gegen-

wart alle Begriffe und Lehren. Wohl trägt die Begriffsarbeit das schwere Rüstzeug der Wissenschaft und die Gedanken bilden geschlossene Ketten, nichts tritt hier plötzlich und unvermittelt ein, der eine Stein scheint sich sicher zum anderen zu fügen. Auf der Höhe der Arbeit aber ergeben sich große Überblicke, intuitiv erfaßte Wahrheiten, sie sind nicht nur das Beste des Ganzen, sie überzeugen zugleich am meisten. Nirgends mehr als in ihnen erscheint der Denker als ein Weiser, ein Weiser auf modernem Boden und mit modernen Mitteln. Diesem Weisen aber war ein schlichtes und stilles Heldentum beschieden, in einem entsagungsvollen Leben hatte er die Ruhe und Überlegenheit des Geistes zu bewähren, die seine wissenschaftliche Überzeugung fordert. Und er hat sie bewährt. Ein gänzliches Einswerden von Leben und Lehre gibt seinem Dasein die volle Wahrhaftigkeit, die wir ebenso freudig bei den Alten bewundern, wie bei vielen Neueren schmerzlich vermissen.

Aber Spinozas Größe ehren heißt nicht seinen Gedankengängen sklavisch folgen, ist doch bei ihm selbst das Große oft dem lehrhaften Vortrag erst abzuringen. Er verfährt mit den Problemen oft viel zu summarisch, und er schiebt bei ihrer Behandlung nicht selten unabweisbare Wahrheiten und problematische, ja falsche Behauptungen durch- und ineinander. Nur wer von seiner Leistung zu den treibenden Kräften vordringt, kann durch alle Kritik der Lehren Spinozas hindurch in ihm einen großen Meister verehren.

Von der Größe des Weltgedankens ergriffen, sucht Spinoza alle Spaltung ihm fernzuhalten und alle Mannigfaltigkeit in ein Gesamtbild einfachster Art zu verwandeln. Gott und Welt, Seele und Körper, Denken und Wollen, sie sollen völlig geeinigt oder doch miteinander ausgeglichen werden. Hat Spinozas System solche Einigung erreicht? Etwa für den ersten Eindruck, nicht aber für eine genauere Prüfung. Welt und Gott bilden keine völlige Einheit, wenn auch nur der Schein einer Selbständigkeit der Einzelwesen gegenüber dem Allleben aufkommen kann. Dieser Schein aber beherrscht nach Spinoza den Durchschnitt der menschlichen Lage; zur Befreiung von ihm bedurfte es der Aufbietung aller Kraft des Denkens. Woher solche Macht des Scheins, wenn alle Mannigfaltigkeit innerhalb des Alllebens liegt?

Seele und Körper besagten verschiedene Seiten desselben Seins. Geistesleben und Naturprozeß sollten in vollem Gleichgewicht nebeneinander verlaufen. In Wahrheit hat Spinoza dieses Gleichgewicht

nirgends erreicht, er hat entweder das Geistesleben der Natur oder die Natur dem Geistesleben untergeordnet, jenes in der Grundlegung, dieses beim Abschluß seiner Gedankenwelt. Denn dort erscheint als der Grundbestand der Wirklichkeit die Natur, die Gesetze ihres Mechanismus erweitern sich zu Gesetzen des Alls und beherrschen auch die menschliche Seele; diese bildet nur ein Bewußtwerden des körperlichen Geschehens, eine Spiegelung des Naturprozesses; das muß zum Naturalismus, ja Materialismus führen. Ganz anders beim weiteren Verlauf und im Abschluß der Ethik. Denn nur dadurch erfolgt die entscheidende Wendung und Befreiung, daß das Denken sich zu völliger Selbständigkeit über alle Natur hinaushebt und ein reines Beisichselbstsein gewinnt, von dem aus angesehen die Natur zu einer bloßen Erscheinung des Weltgrundes wird. Wo das Leben in der Anschauung Gottes seine Höhe findet, das All sich selbst erlebt, und die göttliche Liebe dem Weltprozeß eine Seele gibt, da überwiegt offenbar eine spiritualistische Denkart. So gerät dieser Versuch des Monismus bei seiner Ausführung in einen Dualismus, wie er schroffer kaum denkbar ist. Mechanismus und Mystik ineinanderschieben heißt keineswegs eine Einheit gewinnen.

Erkennen und Wollen sollten in Eins zusammengehen, indem der Willensakt gänzlich dem Erkenntnisprozeß eingefügt wird. Aber im Ansichziehen alles Lebens wird das Erkennen mehr als bloßes Erkennen. Wo die Erkenntnis die echte Selbsterhaltung des Menschen bedeutet, wo sie das ganze Sein in Tätigkeit, Freude, Liebe verwandelt, da ist sie mehr als ein bloßes Verstandeswerk, da wird sie zur Entfaltung eines tiefer gegründeten Lebens, zum Ausdruck eines reinen Beisichselbstseins des Geistes. So aber wächst aus der versuchten Lösung des Problems ein neues, schwereres Problem hervor.

Trotz solcher Unzulänglichkeit behält Spinozas Streben nach mehr Einheit und mehr Zusammenhang der Welt ein gutes Recht. Es bildet die entschiedenste Abkehr von dem scholastischen Unternehmen, die Probleme vornehmlich durch ein Abstufen und Scheiden der Begriffe zu lösen; es wirkt wie eine Rückkehr zur Wahrheit der Natur, wie ein Überwinden toter Erstarrung, wenn mehr Einheitsverlangen sich regt, wenn die verschiedenen Seiten der Wirklichkeit wieder zueinander streben, ja sich zu einem einzigen Leben zu verbinden suchen. Auch wer die besondere Lösung ablehnt, kann sich der Anregung freuen, die aus solchem Streben hervorging.

Wie sich das Weltbild nicht so glatt und einfach zusammenschließt, so ist auch die Verwandlung unseres Lebens in reine Anschauung weder so rasch erreichbar, noch allen Aufgaben unseres Daseins gewachsen. Aber in dem Verlangen eines affektlosen Erkennens wirkt bei Spinoza ein Streben nach einem neuen Grundverhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, nach einer neuen Gestaltung des Lebens. Der Denker verwirft die überkommene Lebensführung, weil sie auch in scheinbarer Erweiterung den Menschen immer bei sich selbst, im Kreise seiner eigenen Vorstellungen, Zwecke, Gefühle beläßt; eine Versetzung in das Ganze des Alls durch echte Erkenntnis soll davon befreien, ein energischer Kampf gegen die Selbstsucht der Individuen nicht nur, sondern der gesamten Menschheit wird aufgenommen.

In solchem Streben erscheint eine neue Woge weltgeschichtlichen Lebens, ein Rückschlag gegen eine Bewegung, die bis in den Ausgang des Altertums zurückreicht und in Augustin philosophisch gipfelt. Von verzehrendem Glücksdurst getrieben und zugleich durch seine gewaltige Natur auf das Ganze der Welt gewiesen, hatte dieser alle Weite und Fülle des Daseins der Rettung und Seligkeit des Menschen untergeordnet, er hatte in Ausführung dessen allen Lebensgebieten einen leidenschaftlichen Affekt eingeflößt, alles Sein in glutvolles Wollen und Streben verwandelt. Wohl waltete dabei im tiefsten Grunde die Überzeugung, daß der Mensch nicht um sein selber willen, sondern als Glied einer geistigen und göttlichen Ordnung gehoben und erhalten werde, aber schon Augustins eigenes Ungestüm führte viel Bloßmenschliches dabei ein, und dieses hatte im Lauf der Zeit das Leben immer enger umsponnen. Die Neuzeit hat von Anfang an jene Art als ungenügend, als klein und unwahr empfunden, aber ihr Streben nach größerer Weite klärt und befestigt sich erst bei Spinoza. Nun erhellt, daß es zu einer Befreiung nicht genügt, mit der Renaissance stürmisch ins Große und Weite zu streben, sondern daß es dazu einer inneren Wandlung, der Herausarbeitung eines Weltlebens innerhalb der menschlichen Seele bedarf. Dieses Weltleben glaubt Spinoza aber im Erkennen zu finden, das bei selbständiger Entwicklung dem Menschen den Sachgehalt der Dinge zuführt und alle Selbstheit in die Unendlichkeit und Ewigkeit des Alls erlöschen läßt. Das erscheint als eine gründliche Erlösung von einengender Subjektivität und dem wirren Getriebe menschlicher Affekte und Zwecke.

Wo aber das All, das All als eine feststehende und unwandelbare Natur, so ausschließlich unser Leben erfüllt, da verschwindet nicht nur alle Willkür, sondern auch alle Freiheit, da erhebt sich zu überwältigender Größe die Macht der reinen Tatsächlichkeit, der Naturnotwendigkeit, des Schicksals. Das Altertum hatte diese Macht vollauf gewürdigt, das Christentum unternahm es getrosten Muts, die Menschheit über sie hinaus in ein Reich der Freiheit zu heben. Seine geschichtlichen Gestaltungen nahmen aber meist das Problem zu leicht, sie überflogen den Widerstand mehr als sie ihn überwanden. So dient es der Wahrheit des Lebens, wenn Spinoza wieder vollauf anerkennt, was unser Dasein an Natur und Schicksal enthält.

Dazu will auch bei dieser Wendung zur Natur Spinoza im Grunde mehr, als seine Begriffe zum Ausdruck bringen. Er sucht nicht die bloße Natur, er sucht in der Natur und hinter der Natur ein tieferes Wesen, ein wesenhaftes Leben und Sein. Nach seiner Überzeugung hat unser Handeln nur insofern Wahrheit, als wir in ihm unser Sein und Selbst erhalten; wollen wir also ein echtes Handeln, so gilt es ein Erringen eines echten Seins. Dafür aber fordert er eine Umwälzung der vorgefundenen Lage, eine Aneignung der Ewigkeit und Unendlichkeit des Alls. So macht Spinoza nicht dieses oder jenes am menschlichen Leben, sondern das Ganze dieses Lebens, den Menschen selbst zum Problem; dessen Lösung fordert einen unerbittlichen Kampf gegen alle Enge des kleinen Ich, alles gemeine Glück, das ganze Gebiet des Nutzens und der Zwecke. Durch allen Intellektualismus scheint damit eine tiefere Welt hindurch.

So wirkt Spinoza zu uns mit starken Anregungen. Aus seinem umständlichen Gedankengerüst sind sie oft aber erst herauszuheben; schon das erklärt, daß des Denkers Größe erst voll zur Geltung kam, als man ihn aus weiterer Ferne sah und ihn daher freier behandeln konnte. Dabei mußte aber die Deutung um so mehr auseinandergehen, als in Spinoza widerstreitende Gedankenreihen zusammentreffen, die eine Einheit wohl erstreben, nicht aber sie erreichen. Vielleicht enthält kein großer Denker im Grunde so schroffe Widersprüche. So kann Spinoza nur der recht schätzen, der in der Philosophie weniger ein geschlossenes Lehrsystem als eine Weiterbildung menschlichen Wesens, ein Eröffnen neuer Lebenstiefen sucht. Denn darauf angesehen, gehört Spinoza unstreitig in die Reihe der Großen.

γ. Locke.

Locke (1632—1704) wirkt aus völlig anderen Zusammenhängen als die übrigen Führer der Aufklärung. Ihn umwogt mit leidenschaftlicher Bewegung das Ringen seines Volkes um politische und religiöse Freiheit, er selbst nimmt dabei entschiedene Stellung und wird auch in seinem persönlichen Ergehen davon betroffen. Auch sein Denken zeigt einen starken Einfluß der gesellschaftlichen Umgebung, deren geistige Eigentümlichkeit er selbst befestigen und ausbilden hilft.

Es ist keineswegs der ganze Umfang des englischen Strebens — wie jedes große Kulturvolk, so trägt auch das englische in sich selbst eine Gegenwirkung gegen seine Durchschnittsart —, aber es ist doch die überwiegende Richtung, der Locke einen klassischen Ausdruck gibt. Diese Denkweise widerstrebt allem Hochflug der Spekulation, sie entwirft nicht eine neue Welt, sondern sie verbleibt auf dem Boden des gegebenen Daseins, über dieses will sie genau orientieren, innerhalb seiner das Leben vernünftig und glücklich gestalten. Das Augenmerk ist dabei namentlich dem Menschen und seinem Befinden zugewandt; es entspricht einer durchgängigen Überzeugung, wenn ein englischer Dichter (Pope) als das eigentliche Studium des Menschen den Menschen bezeichnet. Dabei wird das Individuum sowohl bei sich selbst als im Zusammensein mit anderen, im Aufbau der Gesellschaft betrachtet; die Seele wie die Gesellschaft von den einfachsten Elementen her zu verstehen und sie damit voll zu durchleuchten, das ist das eigentümliche Verdienst der englischen Aufklärung, ihre wissenschaftliche Stärke liegt in der Psychologie und in der Gesellschaftslehre. Die schärfere Begrenzung und genauere Durchmusterung der Erfahrung zwingt zu vielfachem Verzicht; was aber die Prüfung besteht, das wird aufgehellt und verstärkt; der Theorie schließt sich eng die Praxis an, indem die Aufklärung über unseren wahren Besitz und über unser wahres Vermögen unmittelbar zu entsprechender Gestaltung des Lebens treibt. Wohl zieht das alles dem menschlichen Leben und Wirken engere Grenzen, aber es läßt zugleich ersehen, daß innerhalb dieser Grenzen weit mehr liegt und weit mehr erreichbar ist, als bis dahin angenommen ward; recht verstanden scheint die Erfahrungswelt reich genug, um alle berechtigten Wünsche zu erfüllen. So entsteht eine eigentümliche Denkart und Lebensführung,

die sich in die verschiedenen Gebiete hineinarbeitet und nicht bloß einzelne Individuen, sondern ganze Kreise gewinnt. Erst in England wurde die Aufklärung eine Macht des gemeinsamen Lebens, auch ihre weitere Entwicklung folgt dem Vorgange Englands.

Diese englische Denkweise hat aber ihren deutlichsten und wirksamsten Ausdruck in Locke gefunden. Er beginnt vom Erkenntnisproblem. Ein Streit über philosophische Fragen läßt ihn eine arge Verworrenheit unseres Wissensstandes empfinden, dieser Eindruck treibt ihn, den Ursprung, die Gewißheit, den Umfang des Erkennens von Grund aus zu untersuchen; das Werk, das daraus hervorgeht, ist der erste systematische Aufbau der Erkenntnis von der Einzelseele her. Denn den Ursprung des Erkennens untersuchen, das heißt für Locke sein Werden und Wachsen in dieser verfolgen; die Seele wiederum bedeutet nicht mehr als Bewußtsein, bewußtes Leben. So die Aufgabe verstehen — und es kommt Locke nicht in den Sinn, daß sie sich anders verstehen ließe —, das heißt zugleich über die Anlage wie über das Ergebnis der Arbeit entscheiden: es gilt hier, die einfachsten Elemente des Erkennens im Bewußtsein aufzusuchen und den allmählichen Aufbau von ihnen her Schritt für Schritt zu verfolgen, bis das Ganze durchsichtig geworden und zugleich die Grenze des menschlichen Vermögens bezeichnet ist. Das Bewußtsein bringt augenscheinlich seinen Inhalt in das Leben nicht mit, sondern es empfängt ihn erst aus der Berührung mit den Dingen; so fällt die Lehre von einem festen Stammbesitz der Vernunft, von eingeborenen Ideen; keine andere Quelle der Erkenntnis gibt es als die Erfahrung, die Erfahrung durch die Wahrnehmung äußerer Dinge oder unseres eigenen Befindens; der Geist gleicht einem weißen Blatt Papier, das erst zu beschreiben ist, oder auch einem dunklen Zimmer, in das erst durch die Sinne Licht fällt. Als Grundelement erscheinen dabei die einfachen Vorstellungen, ihre Verbindungen und Beziehungen erzeugen nach und nach verwickeltere Gebilde, auch die höchsten Leistungen des Erkennens scheinen von hier aus ableitbar. Nichts sei zugelassen, was nicht in diesem Gewebe seinen Platz aufzuweisen vermag, als ein Trugbild sei alles entfernt, was die der Arbeit durch jene Fassung gesetzte Grenze überschreitet. Ob Locke seinen Grundgedanken ohne Beimischung fremder Zutat durchgeführt habe, auch ob dieser Weg überhaupt zu einer Wahrheitserkenntnis führe, darüber läßt sich streiten; aber auch wer es bestreitet, muß an-

erkennen, daß diese empirisch-psychologische Behandlung mit ihrer klaren und umsichtigen Art einen neuen fruchtbaren Durchblick des Seelenlebens und des gesamten menschlichen Daseins eröffnet. Die Entwicklung des Seelenlebens vor unseren Augen lehrt besser uns selbst verstehen und unser Vermögen ermessen, das Wachstum der Einsicht aber steigert die Macht des Menschen über sich selbst und seine Umgebung.

Daß ein derartiges Wissen nicht ein Wesen der Dinge zu ergründen vermag, steht für Locke außer Frage; was die Dinge jenseits ihrer Mitteilung sind, das bleibt uns allezeit verschlossen. Aber diese Einschränkung bereitet keinen Schmerz, da den Hauptzweck des Lebens unser praktisches Ergehen und Benehmen bildet, dafür aber jenes Erkennen völlig auslangt. Wir brauchen nicht alle Dinge zu erkennen, sondern nur die, welche unser Benehmen angehen, „die eigentümliche Wissenschaft und Aufgabe des Menschen ist Moralität"; nur ein Tor wird das uns zugewiesene Kerzenlicht verachten und auf hellem Sonnenschein bestehen, wenn jenes unseren Weg zur Genüge beleuchtet.

Darin aber erscheint hier ein Widerspruch, daß grundsätzlich das Leben allen Inhalt aus der Erfahrnng schöpfen soll, daß die Durchführung aber eine selbständige, aller Erfahrung überlegene Vernunft verwendet und sie mehr und mehr Boden gewinnen läßt. Zunächst gilt als das höchste Gut und Ziel das Glück im Sinne des subjektiven Wohlbefindens; so entscheidet dieses über den Wert alles Erlebens, „die Dinge sind gut oder schlecht lediglich in Beziehung auf Lust und Schmerz". Das müßte einen gröberen oder feineren Epikureismus ergeben. Aber zugleich sieht Locke im Menschen ein Vernunftwesen, das zu innerer Selbständigkeit des Lebens berufen ist und dadurch neue Ziele und Maße empfängt; zu seiner wahren Größe wird damit das Vermögen, zugunsten der Vernunft allen bloßen Neigungen zu widerstehen; „das große Prinzip und die Begründung aller Tugend und alles Wertes liegt darin, daß der Mensch imstande ist, sich seine eigenen Wünsche zu versagen, seinen eigenen Neigungen zuwiderzuhandeln und dem allein zu folgen, was die Vernunft als das Beste vorschreibt". Hätte nicht so in der Regel bei den englischen Denkern eine überlegene Vernunft die Erfahrung ergänzt, so hätten sie schwerlich den Abschluß und die Wirkung erreicht, womit sie uns vor Augen stehen.

Lockes Überzeugungen vom menschlichen Leben verkörpern

sich aber weniger in seinen zerstreuten Äußerungen zur Moral als in seiner Gesellschaftslehre. Auch hier besitzen wir nur kleinere Abhandlungen, keine Durchbildung zum System. Aber alle Mannigfaltigkeit der Gedanken ruht auf einer eigentümlichen Grundüberzeugung, die nach der Seite der Theorie die Wurzel des modernen Liberalismus bildet.

Locke entwickelt die politische und soziale Gemeinschaft gänzlich vom Individuum her, als dem unmittelbar gegebenen und deutlich faßbaren Elemente; so den Stand der Gesellschaft vom Individuum ableiten und unablässig auf das Individuum beziehen, das heißt nach seiner Überzeugung ihn in der Sache vernünftig, in der Form aber durchsichtig machen. Die eingewurzelte Vorstellung vom Staate als einem die Individuen von vornherein umfassenden und bindenden Organismus wird als verworren und irreleitend abgelehnt. Aber das Individuum, das jetzt alle Gemeinschaft tragen soll, ist nicht das bloße Naturwesen des Hobbes, sondern die vernunftbegabte Persönlichkeit; als der Grundcharakter der Vernunft erscheint dabei ihr Vermögen, zu überlegen, selbständig zu entscheiden und der getroffenen Entscheidung treu zu bleiben. Der Begriff der Vernunft verschiebt sich damit gegen die antike Fassung. Denn dieser galt als ihr Wesen das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden und ihnen gemäß zu handeln; daß jetzt an die Stelle dessen die Selbständigkeit, die Fähigkeit zu eigener Entscheidung, die Selbstregierung tritt, das bekundet den Geist einer neuen Welt.

Bei solchem Aufbau der Gemeinschaft vom Individuum her entwickelt sich mit besonderer Klarheit der moderne Begriff der Gesellschaft als einer freien Vereinigung, einer Assoziation; auch der Staat ist nicht mehr als eine Art der Gesellschaft mit übersehbaren Zwecken und scharf gezogenen Grenzen. Es hat aber der Staat zur Hauptaufgabe den Rechtsschutz der individuellen Kreise, die Sicherung ihrer Freiheit gegen alle Störung von außen her; da nun die bürgerliche Selbständigkeit namentlich an das Eigentum geknüpft scheint, so gilt bei Locke auch einfach die Sicherung des Eigentums als der Hauptzweck des Staates. Seine Aufgabe scheint damit gegen die ältere Fassung stark herabgesetzt, und man möchte schon hier jene Selbstsucht der besitzenden Klassen angebahnt finden, die später oft den Liberalismus zum Vorwand ihrer selbstischen Zwecke nahm. Aber vergessen sei nicht, daß bei dem alten und echten Liberalismus hinter dem Besitz die selbständige und tatfrohe

Persönlichkeit steht und in ihm ihre Unabhängigkeit verficht. Zur vollen Kraft und Wahrheit des Lebens scheint es hier nötig, die Grenzen des Staates eng zu ziehen und möglichst viel der Freiheit des Einzelnen zu überlassen. So der mit Hilfe angelsächsischer Volksart zu voller Bewußtheit gelangte Rechts- und Freiheitsstaat der Aufklärung, sehr verschieden von dem Macht- und Kulturstaat der Renaissance, ein Staat vornehmlich des aufsteigenden Mittelstandes.

Ein solcher Rechts- und Freiheitsstaat hat sich gegenüber dem vorgefundenen Stande freie Bahn erst zu schaffen, die politische Lehre hilft dabei durch ein Prüfen und Sichten der überkommenen Lage. Sie beugt sich nicht dem bloßen Tatbestand, sie anerkennt nicht eine Gewalt, bloß weil sie die Macht besitzt, sondern sie verlangt eine Begründung vor der Vernunft; nur was hier sein Recht erwiesen hat und zugleich vom Menschen anerkannt ist, darf ihn innerlich binden. Ein Recht aber läßt sich nicht anders begründen als durch die Leistung in der lebendigen Gegenwart; so bemesse sich nach dem Grade der Leistung die Stellung der Individuen in der Gemeinschaft. Demnach kann keine Autorität gegenüber der Vernunft bestehen; selbst die väterliche Gewalt stammt nicht aus einer dunklen Naturordnung, sondern aus dem tatsächlichen Wirken für das noch hilflose Kind. Diese Denkweise hat keinen Platz für eine patriarchalische Herrschergewalt oder für ein Königtum von Gottes Gnaden, auch das Königtum hat sein Recht durch seine Leistung zu erweisen. Einer Begründung bedarf auch das Eigentum, es findet sie in der Arbeit; wer zuerst einen Gegenstand in Besitz nahm und Tätigkeit an ihn wandte, der darf ihn dauernd behalten und als sich gehörig betrachten. Auch der ökonomische Wert der Dinge bemißt sich nach dem Quantum der Arbeit, das ihre Besitznahme oder Herstellung fordert; im Fortschritt der Kultur tritt mehr und mehr der bloße Stoff vor dem zurück, was die menschliche Arbeit durch Formgebung aus ihm macht. So wird hier die Wendung des modernen Menschen zur Technik und Industrie philosophisch eingeleitet.

Eine strenge Durchführung dieses Verlangens, alle politischen und sozialen Verhältnisse von den Individnen her zu entwickeln und jedem Einzelnen seine Stellung genau nach der Leistung, der sichtbaren und wirksamen Leistung, zuzumessen, würde den gesuchten Vernunft- und Rechtsstaat mit dem geschichtlich überkommenen

unversöhnlich zusammenstoßen lassen; bei völliger Austreibung alles geschichtlichen Bestandes, aller Tradition, Vererbung usw. wäre schwerlich eine Wendung revolutionärer Art zu vermeiden. Aber von solcher Strenge und Schroffheit ist Locke weit entfernt, stillschweigend wird das überkommene Grundgefüge der Gesellschaft als vernünftig angenommen, nur im Näheren der Gestaltung scheint manches fallen, anderes sich ändern zu müssen. Vernunft und Geschichte sind hier noch nicht wie in einer späteren Phase der Aufklärung schroff miteinander entzweit; so bedarf es hier nur einer Reform, nicht einer Revolution.

Auch sondert Locke das Individuum nicht völlig ab, indem er es selbständig macht. Denn nur zusammen mit den anderen, nur als ein Glied der Gesellschaft kann es seine Vernunft entwickeln und volles Glück erreichen. Ja die Macht der sozialen Umgebung wird hier in einem Umfange anerkannt wie kaum je zuvor; neben das göttliche und das bürgerliche Gesetz stellt Locke als ein drittes das der öffentlichen Meinung, indem er diese als einen sicheren Bürgen der Vernunft betrachtet. Auch für die moralische Bildung ist das Urteil der Mitmenschen, ihre Billigung oder Verwerfung, von größter Bedeutung, die Erweckung des rechten Ehrgefühls bildet das Hauptmittel der moralischen Erziehung, „Reputation kommt der Tugend am nächsten". So erhält — das ist bezeichnend für das englische Leben überhaupt — die politische Freiheit ein Gegengewicht an einer gesellschaftlichen Bindung; dieser Zwang ist minder greifbar, aber mit seinem unsichtbaren Wirken leicht stärker als alles Gesetz, da die politische Freiheit doch nur eine Art der Freiheit ist.

Von den einzelnen Gebieten hat Locke am meisten das der Erziehung gefördert. Eine vernunftgemäße Unterrichtsmethode hatten vor ihm schon Ratjen (Ratichius) und Comenius verfochten. Aber die neue Art wirkte bisher mehr innerhalb des alten Stoffes, als daß sie ihren Stoff sich selbst bereitete und die lebendige Gegenwart dafür heranzog. Dies aber ist es, was bei Locke geschieht. Freilich entwirft er nur Umrisse und zieht auch nicht die äußersten Konsequenzen. Aber die Anregung brauchte nur aufgenommen und weiterentwickelt zu werden, um zu Rousseau zu führen.

Es ist eine eigentümliche Art der Aufklärung, die uns bei Locke begegnet. Wie sie die Vernunft nicht als eine selbständige Macht dem Dasein entgegentreten und von sich aus messen, sondern nur innerhalb seiner und an der Hand der Erfahrung

wirken läßt, so erfolgt auch die Gestaltung des Lebens innerhalb eines abgesteckten Raumes. Ein Ermitteln der einfachen Kräfte und eine Ableitung alles Geschehens und Handelns aus ihnen läßt eine völlige Wendung des Lebens zum Guten erwarten. Daß diese Kräfte die Richtung zur Vernunft einschlagen, wird dabei vorausgesetzt; ohne einen starken Optimismus, ohne ein Zurückschieben aller seelischen Verwicklung kommt diese Lebensanschauung nicht aus. Zugleich entbehrt sie der inneren Einheit. Zunächst erwartet sie alles Heil von aufklärender Denkarbeit, aber diese wird unablässig durch den Befund des geschichtlichen Lebens ergänzt, eingeschränkt, umgebogen. Der logischen Konsequenz wird ausgewichen, wo sie mit diesem Befunde schroff zusammenstößt und eine radikale Umwälzung fordert; die Schätzung des unmittelbaren Eindrucks und ein praktischer Menschenverstand nehmen den Begriffen alle verletzende Schärfe. Zwiespältig wie das Verfahren ist auch der Inhalt der Lehren. Das Leben soll aus dem nächsten Zusammensein der Dinge, d. h. der Erfahrung, seinen ganzen Inhalt schöpfen, aber unvermerkt wird an wichtigsten Stellen eine der Erfahrung überlegene Vernunft zur Hilfe gerufen, ohne daß je ein Versuch gemacht wird, diese zu rechtfertigen und ihr Vermögen gegen die Erfahrung abzugrenzen. So schieben sich eine empiristische und eine rationale, eine realistische und eine idealistische Ansicht unablässig ineinander; bald wiegt die eine, bald die andere vor. Solche maßgebende Stellung des wissenschaftlich nicht geklärten Eindrucks macht Lockes Philosophie in höherem Grade zu einer Popularphilosophie als die irgendeines anderen führenden Denkers und gefährdet die Selbständigkeit des philosophischen Lebensbildes gegenüber dem des Alltags. Das Denken und Leben wird hier auf einer mittleren Höhe festgelegt, die gegenüber niederen Stufen schätzbar ist, und die auch in der geschichtlichen Lage viel zu leisten vermochte, die aber insofern zur Gefahr wird und Schaden stiftet, als sie die angenommenen Grenzen als endgültig behandelt und sehr angreifbare Lösungen wissenschaftlicher und staatlicher Fragen als selbstverständlich gibt. Unanfechtbar aber bleibt die Fruchtbarkeit des von Locke gebotenen Durchblicks der Wirklichkeit, unanfechtbar der männliche Ernst, die schlichte Wahrhaftigkeit, die lautere Gesinnung, die seine Werke bekunden, folgenreich auch die stärkere Wendung zum menschlichen Dasein und Befinden, welche mit dieser Gedankenwelt einsetzt.

δ. Leibniz.

aa. Der Charakter seiner Denkweise.

Mit Leibniz (1646—1716) tritt Deutschland in die Bewegung der Aufklärung ein und erweist dabei sofort eine sehr eigentümliche Art. Auf der Höhe des deutschen Wesens erscheint eine erstaunliche Weite und Universalität, die alles festhalten, nichts verwerfen möchte, ein energischer Zug zum System, der alles zusammenfügt und einen einmal ergriffenen Gedanken auch gegen den härtesten Widerspruch durchsetzt, ein Ausgehen vom Innern der Seele und ein Streben, von hier aus alle Weite aufzuhellen; in dem allen ein kühnes Vordringen und eine gründliche Umwandlung des nächsten Befundes, aber auch manche Gefahr: die Gefahr eines Mitschleppens toten Ballastes und eines Versöhnenwollens auch des Unversöhnlichen, die Gefahr, den unmittelbaren Eindruck zu überspringen und sich ins Pfadlose zu verlaufen, die Gefahr endlich einer eigenwilligen, sich in sich selbst vergrübelnden Subjektivität. Wo es aber diese Gefahren zu überwinden gelingt, da entstehen Schöpfungen allerersten Ranges, die den Gehalt des menschlichen Lebens aufs wesentlichste erhöhen.

Nirgends erreicht die Aufklärung eine solche Weite, nirgends ergreift sie so sehr den inneren Bestand der Dinge, nirgends strebt sie so sehr nach systematischer Durchbildung wie bei Leibniz. Wenn sie sich zugleich von der Enge einer bloßen Opposition befreit, vielmehr alle Mannigfaltigkeit an sich zu ziehen und alle Gegensätze zu umspannen sucht, so wird sie auch dem überkommenen Lebensbefunde volle Gerechtigkeit erweisen wollen, so wird sie Altes und Neues einer einzigen Gedankenwelt einzufügen streben. Gewiß liegen große Gefahren auf diesem Wege, leicht mag statt einer wirklichen Ausgleichung ein bloßer Kompromiß entstehen, leicht das Verlangen nach Verständigung das Eigentümliche der verschiedenen Behauptungen von vornherein schwächen, leicht das Streben, es allen anderen recht zu machen, der eigenen Art unrecht tun. Auch sei nicht geleugnet, daß in Leibniz ein Stück von höfischem Wesen steckt, eine Neigung, allen Anstoß zu vermeiden, die Dinge möglichst glatt, bequem, gefällig darzustellen. Aber darüber sei nicht vergessen, daß jenes Versöhnungsstreben die Aufgabe im großen Sinne faßt, und daß es bei Leibniz aus einer zwingenden Notwendigkeit seines innersten Wesens entsprang: die beiden Welten,

die er vereinigen wollte, waren Stücke seines eigenen Lebens; entzückte ihn einerseits die neue mathematische und naturwissenschaftliche Bewegung und trieb ihn zu rastloser Arbeit, so kann auch seine ehrliche Anhänglichkeit an die überkommene sittlich-religiöse Welt und seine innere Zugehörigkeit zu ihr nur verkennen, wer ihn nach fremden Maßstäben mißt. Er hat sich die Aufgabe nicht künstlich bereitet, sondern sie zur Rettung der Einheit seines eigenen Wesens, zu seiner geistigen Selbsterhaltung aufnehmen müssen. Daher hat alles Bedenken gegen Unternehmen und Ausführung die persönliche Wahrhaftigkeit, die Ehrlichkeit des Mannes unangetastet zu lassen.

Auch das erhebt die Sache weit über die gewöhnliche Schwächlichkeit bloßer Kompromisse mit ihrer Verdunklung der Probleme, daß der Gesinnung eine durch und durch eigentümliche Arbeitsweise entspricht, welche neue Wege zu den Gründen der Wirklichkeit einschlägt. Den Schlüssel zu dieser Arbeitsweise bildet die Mathematik oder vielmehr die mathematische Art zu denken. Die Bedeutung, welche die Mathematik für die Gedankenwelt und auch für die Lebensanschauung der Aufklärung von vornherein hatte, erreicht bei Leibniz ihren höchsten Gipfel. Von Anfang an hatte jene kräftig dahin gewirkt, die Aufklärung in die ihr eigentümliche Bahn zu bringen und einen Hauptpunkt ihres Strebens zu stärken. Die Überzeugung von einem geistigen Stammbesitz der Erkenntnis, von einem Innewohnen ewiger und allgemeiner Wahrheiten in der Seele, sie scheint hier allem Zweifel enthoben; ja über den Besitz von einzelnen Wahrheiten hinaus zeigt hier die Seele ein Vermögen, von sich aus ein zusammenhängendes Gedankenreich aufzubringen. Im Aufbau dieses Reiches bekundet sich ein Verfahren, das nicht wie die scholastische Logik einen gegebenen Stoff nur immer von neuem durcharbeitet, sondern das ihn unablässig zu erweitern, neue und neue Einblicke in die Wirklichkeit zu eröffnen verspricht. Im mathematischen Aufbau erweist sich das Denken augenscheinlich als eine schaffende Kraft. Dabei bildet dies von innen aufsteigende Gedankenreich nicht ein Sondergebiet neben der großen Welt, vielmehr bilden die Wahrheiten der Mathematik zugleich die Grundgesetze der Natur; so verbindet die Mathematik in fruchtbarem Wirken geistige Tätigkeit und Außenwelt, sie gibt dem Denken das stolze Bewußtsein, in sich selbst den Schlüssel zum All zu tragen und im eigenen Leben unmittelbar das Weltleben zu erfassen.

Die Bejahung enthält dabei eine zwiefache Verneinung, eine Verneinung aller blinden Unterwerfung unter bloße Überlieferung und Autorität, eine Verneinung aber auch alles Naturalismus und Materialismus; ein solcher wird in der Wurzel gebrochen, wo die Mathematik die Dinge durch die Formen des Denkens hindurch sehen lehrt. Nichts hat die Denkarbeit so sehr auf sich selbst zu stehen gewöhnt und mit so freudigem Selbstvertrauen erfüllt als die Mathematik.

Alle diese Überzeugungen werden von Leibniz willig aufgenommen und gemäß der Eigentümlichkeit seiner Natur kräftig weitergeführt. Stets sei gegenwärtig, daß er in der Mathematik eher zu selbständiger und großer Leistung gelangt ist als in der Philosophie, daß im besonderen die Erfindung der Differentialrechnung der Schöpfung seines philosophischen Systems vorangeht. So erfüllt und durchdringt ihn schon ganz und gar der Gedanke des Kleinen, Virtuellen, Fließenden, als er an den Aufbau seiner philosophischen Überzeugung geht. Von solchem Ausgangspunkt her treibt es ihn zwingend die bisherige Weltansicht zu verfeinern, alles flüssig zu machen, was bisher als starr erschien. Was uns vor Augen liegt, ist nicht das Ganze; dahinter steckt das Mögliche, die aufstrebende Kraft; nur von der Möglichkeit her, aus dem Zusammentreffen von Möglichkeiten klärt sich der Tatbestand auf; so ist die Möglichkeit in den Begriff der Wirklichkeit aufzunehmen und damit dieser Begriff aufs wesentlichste zu erweitern. Solche Anerkennung der Möglichkeit scheint einen starren Druck vom Menschen zu nehmen und den Spielraum der Bewegung unermeßlich zu erweitern. Dazu das Kleine, die Unendlichkeit des Kleinen, deren Entdeckung Leibniz besonders erfreut. Wohl folgt er hier einem Zuge der gesamten modernen Forschung, aber er führt ihn viel weiter als die anderen, indem er ihn über alle Erfahrung hinaus ins Metaphysische hebt und aus solcher Überlegenheit der Erfahrung hohe Ziele vorhalten läßt. Aber soweit es möglich, scheint ihm auch eine erfahrungsmäßige Bestätigung des Unendlichkleinen erbracht, erbracht durch die eben eröffnete Welt des Mikroskops und namentlich durch die Entdeckungen Leeuwenhoeks; so wird zuversichtlich alle Grenze der Teilung und auch der Organisation des Stoffes verneint. Hinter jedem Körper steckt wieder ein anderer und anderer, wie beim Harlekin hinter jedem Gewande ein neues; warum sollte die Grenze unserer Wahrnehmung die Grenze der

Wirklichkeit sein? — Mit dem Gedanken der unendlichen Kleinheit verflicht sich aber aufs engste der einer durchgängigen Verschiedenheit der Dinge; nirgends wiederholt sich die Natur, nirgends gibt es zwei gleiche Dinge, zwei gleiche Fälle; nur ein flüchtiger Anblick von außen her kann eine völlige Gleichheit zu gewahren meinen, in Wahrheit ist die vermeintliche Gleichheit nur eine geringe, äußersten Falls eine im Verschwinden befindliche Verschiedenheit.

Wie an dieser Stelle ein scheinbarer Gegensatz sich in einen Unterschied des Grades auflöst, so ist die mathematisch geartete Denkweise Leibnizens überall bestrebt, scheinbare Gegensätze in Stufen zu verwandeln und die qualitative Betrachtung durch eine quantitative zu ersetzen. Durch den Begriff des Unendlichkleinen, des im Verschwinden Befindlichen wird diese schon von Kepler angebahnte Betrachtungsweise einer kräftigeren Durchführung fähig. Auch das scheinbar Unversöhnliche wird in dieser Weise zusammengebracht. So gilt z. B. die Ruhe als eine nach stetiger Verringerung verschwindende Bewegung, auch die Gegensätze von Gut und Böse, von Wahr und Falsch werden in ähnlicher Weise behandelt. Demnach wird aus dieser Gedankenwelt alle Starrheit und Abstoßung verbannt, alles wird flüssig und verträgt einander, die Idee einer Kontinuität alles Seins und alles Lebens gewinnt damit eine Anschaulichkeit und Eindringlichkeit wie nie zuvor, so daß Leibniz mit gutem Grunde das Gesetz der Kontinuität als seine Entdeckung behandeln darf. Nunmehr scheint es auch möglich zu werden, die sinnliche Natur und die geistige Welt einer einzigen Reihe einzufügen, eine durchgehende Stufenfolge zu erkennen, bei der sich auch das einem einzigen Allleben einfügt und zueinander strebt, was für den ersten Anblick einander fremd, ja feindlich gegenübersteht. Fürwahr ein kühner, aber auch großer Gedanke, ein Gedanke im Stil des Barock. Ob er ausführbar ist, das ist eine andere Frage; gewiß machen Leibnizens Darlegungen oft mehr den Eindruck eines erstaunlichen Kunststücks, eines virtuosen Gedankenspiels als den einfacher und überzeugender Wahrheit. Aber die Bedeutung jener Verfeinerung und Flüssigmachung überschreitet weit die besondere Art der Verwendung, jene ist ein Hauptstück der Bewegung des modernen Lebens.

bb. Das Weltbild.

Das Weltbild Leibnizens hat seine Anknüpfung bei Descartes, dessen Lösung des Problems aber konnte ihn unmöglich befriedigen. Sie konnte das nicht, weil es ihn von der Spaltung zwischen Welt und Seele zwingend zur Einheit drängte, sie konnte es auch deshalb nicht, weil beider Begriffe ihm viel zu roh, viel zu wenig durchgearbeitet schienen. Dem von der Mathematik aus Gewöhnten, die Welt von den Formen des Denkens her zu betrachten, hatte die Materie von vornherein ihre sinnliche Handfestigkeit verloren, der Philosoph der Bewegung und des Kleinen mußte die kleinen Körper, aus denen die mechanische Lehre die Natur verstand, weiter zerlegen und bis auf einen Punkt selbständigen Lebens führen. So dringt er über die physischen Elemente hinaus zu metaphysischen vor, zu lebendigen Einheiten, „Monaden". Keinerlei Sein kann es geben, das nicht eine „immanente" Tätigkeit, ein Beisichselbstsein besitzt. So bilden innere Kräfte, seelenartige Wesen, den Grundbestand aller Wirklichkeit; die sinnliche Welt steht nicht gleichwertig neben einer unsinnlichen, sondern die ganze Natur wird ein „wohlbegründetes Phänomen", eine Erscheinung des unsinnlichen Alls für uns endliche Geister, die wir die Wirklichkeit nicht von innen her zu durchschauen und zugleich zusammenzuhalten vermögen; eine vollkommene Intelligenz würde gar keine Außenwelt neben sich haben. Von hier aus erscheint unser Körper als ein Aggregat von Seelen, ein Aggregat, dessen Zentralmonade die Seele bildet, welche gewöhnlich allein diesen Namen trägt. Das eröffnet eine neue Lösung des Problems von Seele und Körper, von Geistesleben und Natur; nicht als gleichwirklich liegen sie nebeneinander, sondern sie verhalten sich wie Wesen und Erscheinung. Leibniz schwankt oft bei der näheren Ausführung, und er gewährt der Körperwelt oft mehr Bestand, als sie streng genommen bei ihm haben dürfte. Aber ein eigentümlicher Typus des Weltbildes erhält sich dabei: die Natur bleibt in ihrem Gebiete völlig ungestört und folgt ihren eigenen Gesetzen, aber als Ganzes ruht sie auf einer wesenhafteren Ordnung, und alles Naturgeschehen mit seinem Mechanismus dient schließlich den Zwecken des Geistes. Dies Weltbild widerspricht dem unmittelbaren Eindruck zu schroff, um je volkstümlich zu werden, vornehme und scharfsinnige Geister hat es immer von neuem angezogen.

Auch das Geschehen stellt sich bei solcher Verstärkung der Innerlichkeit sehr eigentümlich dar. Der Austausch von Wirkungen, die Wechselwirkung, von der älteren Denkweise ohne Anstoß hingenommen, war der Aufklärung durch die schärfere Scheidung von Seele und Körper ein überschweres Problem geworden; in seiner Behandlung geht wie Spinoza so auch Leibniz einen eigenen Weg. Sind die Elemente der Wirklichkeit, die Monaden, bei sich selbst befindliche Wesen, so können sie nichts anderes erleben als sich selbst, ihr eigenes Befinden; unmöglich können sie Einflüsse von draußen her empfangen, da sie keine Fenster haben, durch welche die Dinge hineinkommen könnten, und auch keine leere Tafel sind, die eine fremde Hand beschreiben möchte. Vielmehr kann alle Bewegung bei ihnen nur von innen heraus erfolgen, ihre Entwicklung kann nichts anderes als Selbstentwicklung sein. Da nun die Grundkraft des Seelenlebens Vorstellen ist, d. h. nach Leibniz Konzentrieren einer Vielheit in einer Einheit, so ist alle Lebensbewegung Vorstellen, Entfalten eines Gedankenreiches, aller Fortschritt eine wachsende Klärung und Überwindung der anfänglichen Verworrenheit.

So die Begriffe von der Wirklichkeit verwandeln kann die Monadenlehre nicht, ohne ein schweres, anscheinend unlösbares Problem zu erzeugen. Jedes Wesen erlebt nur sich selbst, es entwickelt allen Gehalt aus seinem eigenen Grunde. Aber zugleich heißt Leben die Welt um uns vergegenwärtigen, die Seele zum Spiegel des Alls gestalten. Wie kann nun etwas, das sich rein bei sich selbst befindet, zugleich die Welt darstellen, wie das Seelenleben Weltleben sein, wie mein Denken der Welt um mich entsprechen? Das ist ein kritischer Punkt, aber nirgends mehr als an ihm erhebt Leibnizens logische Phantasie sich zu kühnem Aufschwung und stolzer Zuversicht. Es gibt eine Möglichkeit, daß das Innere lediglich bei sich selbst verläuft und doch der großen Welt entspricht: eine höhere Macht, welche die Seele wie das All beherrscht, müßte von vornherein alles so bereitet haben, daß jede Monade aus ihrer eigenen Entwicklung genau das als Vorstellung erzeugt, was draußen in Wirklichkeit vorgeht; die Uhren müßten so geschickt von dem großen Künstler verfertigt sein, daß sie, ohne einen physischen Zusammenhang oder eine Regulierung von draußen her, immer zusammenstimmen. So muß z. B. dem Bild der Sonne, das von innen aufsteigt, der wirkliche Stand der Sonne

genau entsprechen. Diese schwindelnde Hypothese verwandelt sich für Leibniz rasch in eine zuversichtliche Behauptung, jene vielbesprochene Lehre von der „prästabilierten Harmonie“; eben in ihrer Kühnheit dünkt sie ihm das großartigste und damit würdigste Bild von Gott wie vom All.

Wir anderen finden diese Annahme wohl weniger großartig als gekünstelt. Aber unleugbar hat die Monadenlehre an wichtigen Punkten zur Erweiterung der Gedankenwelt gewirkt. So vornehmlich beim Begriff der Seele. Eine Welt in sich tragen und aus sich entwickeln könnte die Seele unmöglich, wäre sie nicht mehr als bloßes Bewußtsein; so ist über dieses hinauszugehen und auch ein unterbewußtes Seelenleben anzuerkennen; jede genauere Selbstbeobachtung erweist nach Leibniz ein solches, indem sie das Vorstellen und das Wahrnehmen der Vorstellung als verschiedene Vorgänge zeigt. Auch entstehen oft Sinnesempfindungen durch eine Summierung kleiner Eindrücke, die als einzelne uns entgehen. Wären sie aber für uns gar nicht vorhanden, so könnte auch ihre Summe nicht zum Bewußtsein gelangen, wir könnten z. B. das leise Rauschen des Meeres nicht hören, weil die kleinen Wellen, die es bewirken, einzeln nicht wahrnehmbar sind. So erleben und sind wir fortwährend viel mehr, als unser Bewußtsein zeigt, das Seelenleben verläuft in unzähligen Vorstellungen, die tausendfache Verwebungen bilden, sein Boden ist nicht leer, sondern voll kleiner, erst aufstrebender Vorstellungen, das Bewußtsein bildet nur den Gipfel eines Geschehens, das in unergründliche Tiefen hinabreicht.

Diese Entdeckung des Unterbewußten wird eine Hauptstütze der leibnizischen Lehre von der allgemeinen Verbreitung des Seelenlebens. Denn nun ergibt sich die Möglichkeit verschiedener Stufen der Konzentration, verschiedener Grade des Vorstellens von trübster Verworrenheit bis zu vollkommener Deutlichkeit. Indem das seelische Reich eine fortlaufende Kette bildet und gemeinsamen Gesetzen folgt, gewinnt es zugleich freien Raum für mannigfachste Unterschiede, namentlich für eine ausgezeichnete Stellung des Menschen. Er allein besitzt ein Selbstbewußtsein, eine überlegene Einheit, welche die einzelnen Vorgänge zu überblicken und miteinander zu verbinden gestattet; erst das ergibt eine moralische, nicht bloß physische Identität, eine Persönlichkeit, und zugleich eine Verantwortlichkeit, ein freies Handeln, eine sittliche Welt. Auch wächst hier die Unzerstörbarkeit der Monaden zu einer individuellen Un-

sterblichkeit. So erhält der Mensch eine selbständige Bedeutung ohne den Zusammenhang mit dem All zu verlieren; der Natur eng verbunden, wird er zugleich über sie weit hinausgehoben. So wenig wir den Mittelpunkt des Ganzen bilden, wir können kraft unserer Vernunft wie kleine Götter den Weltbaumeister nachahmen und als freie Bürger das Gesamtwohl fördern. Der Mensch ist „nicht ein Teil, sondern ein Ebenbild der Göttlichkeit, eine Darstellung des Universums, ein Bürger des Gottesstaates“. „In unserem Selbstwesen steckt eine Unendlichkeit, ein Fußstapf, ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes.“

Die Erweiterung der Seele zu einer von unendlichem Leben erfüllten Welt gewährt auch eine sichere Waffe gegen die Ableitung des Erkennens aus bloßer Erfahrung. Nun wird begreiflich, wie die Seele etwas besitzen kann, ohne es von draußen empfangen zu haben, und wie die Menschen trotz aller Spaltung ihrer Meinungen gemeinsame Hauptrichtungen und Grundsätze des Denkens und Handelns befolgen können. In jeder vernünftigen Seele liegt ein Schatz von ewigen und allgemeinen Wahrheiten; ihn zu vollem Besitze herauszuarbeiten, ist Sache der Wissenschaft. Auch das Glück vertieft sich mit dem Hinauswachsen des Seelenlebens über das bloße Bewußtsein; „wer glückselig ist, empfindet zwar seine Freude nicht alle Augenblicke, denn er ruhet bisweilen vom Nachdenken, wendet auch gemeiniglich seine Gedanken auf anständige Geschäfte. Es ist aber genug, daß er imstande ist, die Freude zu empfinden, so oft er daran denken will, und daß inzwischen daraus eine Freudigkeit in seinem Tun und Wesen entstehet.“

Alle solche Steigerung des menschlichen Seins bedeutet für Leibniz zugleich eine Erhöhung des Individuums. Denn wie jedes einzelne Ding seine unterscheidende Eigentümlichkeit hat, so ist auch der Mensch keineswegs ein bloßes Exemplar seiner Gattung. Wohl spiegeln wir alle dasselbe All nach denselben Gesetzen, aber ein jeder spiegelt es in seiner besonderen Weise, oder, wie Leibniz mit moderner Wendung im Anschluß an die Lehre von der Perspektive sagt: jeder betrachtet das Universum aus seinem eigentümlichen Gesichtspunkt. Aber zugleich umfängt uns eine gemeinsame Wahrheit. Leibniz hat den mittelalterlichen Ausdruck Individualität (*individualitas*) der modernen Welt zugeführt, er spricht das Wort, daß die Individualität die Unendlichkeit in sich trägt (*l'individualité enveloppe l'infini*).

So wird unser Wesen bei Leibniz beträchtlich verstärkt und vertieft. Aber es bedeutet ihm keinen fertigen Besitz, sondern eine große Aufgabe, die unermeßliche Arbeit fordert. Die Tiefe des eigenen Wesens ist erst zu erringen und aus einem Schlummerstande zu erwecken; da es dabei eine Unendlichkeit anzueignen gilt, so ist ein endloser Fortgang nötig. Diesen Fortschritt denkt sich Leibniz, gemäß seiner Überzeugung von der Kontinuität alles Seins und Geschehens, als einen langsamen, aber stetigen; Lücken, Sprünge oder Rückschritte gibt es hier nicht. Auch was uns eine plötzliche Umwälzung scheint, wurde in Wahrheit lange vorbereitet; alle scheinbare Hemmung oder Zurückwerfung ist nur ein Sammeln der Kraft zu neuer Leistung. Auch gibt es hier kein radikales Böses, keine Notwendigkeit einer völligen Umwälzung, vielmehr besteht das sittliche Leben in allmählicher Besserung, einem langsamen Sichvervollkommnen (*se perfectionner*). Sich entwickeln heißt hier ein schon vorhandenes Wesen nur mehr und mehr entfalten, es ist Steigerung, keine Umwälzung. So beim Individuum, so auch beim Ganzen der Geschichte. Hier zuerst erscheint eine klar durchdachte Philosophie der Geschichte, dieses Romans der Menschheit nach Leibnizens Ausdruck. Das Vergangene läßt sich von der Gegenwart aus verstehen, weil im Grunde überall dasselbe geschieht (*c'est tout comme ici*), und doch sind die Zeiten verschieden, weil es in verschiedenem Grade geschieht. Alle Epochen verbinden sich hier zu einer fortlaufenden Kette, einem gemeinsamen Aufbau; sicher und fest liegt die Gegenwart zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, sie „ist mit der Vergangenheit beladen und schwanger mit der Zukunft". Wohl ist das Vermögen des Augenblicks eng begrenzt, und es kann kein stürmischer Anlauf die Ziele rasch erreichen. Aber auch die kleinste Leistung bildet einen unentbehrlichen Stein zum Bau der Zeiten, von unserer Arbeit geht nichts verloren. Die Idee eines unablässigen Fortschritts samt dem festen Vertrauen auf eine bessere Zukunft, dies Hauptstück der modernen Gedankenwelt, sie ist nirgends so sehr wie bei Leibniz von innen her und aus Weltzusammenhängen begründet. Zugleich überwindet eine solche Aufdeckung einer Vernunft der Geschichte die Kluft, welche sich der Aufklärung zwischen Denken und Geschichte eröffnet hatte, und es leitet diese Anerkennung der Geschichte fruchtbare Bewegungen ein.

Mit solcher Annahme eines stetigen Fortschritts gestaltet sich

das Handeln zu emsiger Arbeit, der Lebensdrang beruhigt und klärt sich gegenüber der Renaissance, ohne an Kraft zu verlieren. Auch das Erkennen, der Kern des Seelenlebens, verändert seine Art: es ist weder das heroische Ringen mit dem All wie in der Renaissance noch die ruhige Anschauung eines Spinoza, es wird ein unermüdliches Wirken zur Klärung in alle Weite und Breite, ein Zerlegen und Durchleuchten alles überkommenen Bestandes, ein Begründen aller bloßen Tatsächlichkeit, ein Aufhellen auch der letzten Axiome, in dem allen eine unermeßliche Erweiterung des Gedankenreiches. Der volleren Bewußtheit des Lebens entspricht ein kräftigeres Wirken, das Denken drängt nicht nur stärker zum Handeln nach außen, auch bei sich selbst entwickelt es mehr den Charakter zwecktätigen Handelns. Unablässig sinnt und grübelt Leibniz über Verbesserungen der menschlichen Lage drinnen und draußen an der Hand des Erkennens. Er möchte durch neue Methoden unser Denken, Schließen, Gedächtnis usw. fördern, auch eine Universalsprache schaffen, er erfindet eine Rechenmaschine, aber zugleich beschäftigt ihn die Verbesserung des Hausgeräts, der Reisewagen usw. Mit besonderem Eifer wirkt er für den Zusammenschluß der wissenschaftlichen Arbeit in den Akademien. Nichts ist so groß, daß es ihn abschreckte, nichts so klein, daß es ihn gleichgültig ließe, alles Wahrnehmen eines Problems reizt ihn zu neuen Gedanken und Forderungen. Der Zug der Aufklärung zur Nützlichkeit prägt sich nirgends deutlicher aus als in seinem Wesen und Wirken.

Als Ganzes betrachtet mag das alles mit seinem Eifer und seiner Betriebsamkeit dem Streben Spinozas nach Ewigkeit und nach Einheit weit unterlegen scheinen. Aber Leibniz geht keineswegs in die bloße Bewegung und Vielheit auf, er sucht diese in der Einheit und Ewigkeit zu verankern. Nur solche Begründung des endlichen Seins in einem unendlichen rechtfertigt die ihm eigentümlichen Lehren von einem durchgehenden Zusammenhange der Welt, von der Gleichartigkeit alles Seins, von der Übereinstimmung des Innenlebens mit dem All; es fehlt selbst, wie namentlich die deutschen Schriften zeigen, nicht an einer Annäherung an die Innigkeit der Mystik und ihre Verkündung einer unmittelbaren Gegenwart Gottes in unserer Seele. Solcher Gesinnung entsprang das Wort: „Gott ist das Leichteste und Schwerste, so zu erkennen, das Erste und Leichteste in dem Lichtweg, das Schwerste und Letzte in dem Weg des Schattens."

Daher verkennt den Denker gröblich, wer seine Bejahung der Religion als bloße Schmiegsamkeit gegen die kirchlichen Ordnungen versteht. Vielmehr ruht bei ihm, wie überhaupt bei der älteren Aufklärung, alles Vertrauen zur menschlichen Vernunft auf der Überzeugung von ihrer Begründung in einer göttlichen, nur eine solche führt uns ewige Wahrheiten zu, an denen der Wert unseres Lebens und Strebens hängt; meint Leibniz doch, die ganze Erde könne „unserer wahren Vollkommenheit nicht dienen, es sei denn, daß sie uns Gelegenheit gibt, ewige und allgemeine Wahrheiten zu finden, so in allen Weltkugeln, ja in allen Zeiten und, mit einem Wort, bei Gott selbst gelten müssen, von dem sie auch beständig herfließen". Diese Überzeugung schützt Leibniz bei aller Beweglichkeit seines Geistes vor einem zerstörenden Relativismus; wohl läßt er jedes Individuum die Welt aus einem eigenen Gesichtspunkt sehen, aber das letzte und feste Maß bildet auch ihm eine absolute, die göttliche Betrachtung der Dinge.

cc. Die Versöhnung von Religion und Philosophie.

Bedarf das Denken so sehr für sich selbst einer Begründung in Gott, so kann es nicht befremden, daß Leibniz auch eine Verbindung seiner Philosophie mit dem Christentum sucht; er konnte hoffen, dadurch zugleich die Wissenschaft zu befestigen und die überkommene Religion, die er schon als eine geschichtliche Tatsache ehrte, zu vollerer Wirkung zu bringen. Denn wie ihm alles Leben in der deutlichen Erkenntnis gipfelt, so hat diese auch die Religion zu vollenden; die Liebe zu Gott, ihr Kern, muß auf dem Erkennen Gottes ruhen, um die rechte und erleuchtete zu werden; „man kann Gott nicht lieben, ohne seine Vollkommenheiten zu erkennen". Nur das macht die Religion zur Überzeugung und Gesinnung des ganzen Menschen; ein Glaube ohne Einsicht bleibt ein bloßes Hinnehmen und Hersagen, ein religiöses Gefühlsleben aber ohne eine Leitung der Vernunft wird leicht verworren und überspannt. So erscheint das Erkennen als der einzige Weg, der Religion die Seele ganz zu gewinnen; es schließt nicht andere seelische Betätigungen aus, namentlich nicht das Gefühl, sondern es bildet die Vollendung des gesamten Lebens. In solcher Gesinnung konnte sich Leibniz, und nach seinem Vorbilde der ältere deutsche Rationalismus, mit dem Christentum in vollem Einklang fühlen, das hier

als die „reinste und aufgeklärteste“ Religion, als die Religion des Geistes galt. Christus, so meint er, machte die Religion der Weisen zur Religion der Völker, er erhob die natürliche Religion zum Gesetze, er lehrte, die Gottheit solle nicht nur Gegenstand unserer Furcht und Verehrung, sondern auch unserer Liebe und Hingebung sein.

Christlichen Glauben und philosophische Einsicht auszugleichen, mochte von hier aus Leibniz keine allzu schwere Aufgabe dünken. Seine Philosophie brachte dem Christentum manches entgegen: die Begründung des Weltzusammenhanges auf göttlicher Weisheit und Macht, die Verwandlung aller Wirklichkeit in Seelenleben, die hervorragende Stellung des Menschen, die Hochschätzung moralischer Werte. Das alles schloß sich mit dem Christentum des Denkers leicht und freundlich zusammen. Denn dieses war mehr eine spiritualistisch-moralische Weltanschauung als eine Bewegung zu seelischer Umwälzung und neuem Aufbau. Es sind vornehmlich zwei Punkte, von deren Sicherung der Denker eine volle Versöhnung zwischen philosophischer Lehre und religiöser Überzeugung erwartet: die Freiheit des Willens, als die Grundbedingung einer moralischen Ordnung, und die Vernunft der Wirklichkeit, als der Ausdruck und Erweis einer göttlichen Weltregierung.

Die Behandlung des Willensproblems ist ein schlagendes Beispiel dafür, wie sehr ein Denker den Charakter seiner eigenen Lehre verkennen kann. Leibniz bekämpft den Determinismus, er will ein freies Handeln erweisen und glaubt es dargetan; in Wahrheit läßt seine Verwandlung des ganzen Seelenlebens in einen intellektuellen Mechanismus der Freiheit nicht den mindesten Raum. Denn wenn es heißt, daß alles Handeln aus der eigenen tätigen Natur entspringt, und daß es nicht gleichförmigen Gesetzen folgt, sondern durchgängig eine unvergleichliche Art des Individuums bekundet, wenn ferner als Eigentümliches des Menschen ein Handeln aus einer der Mannigfaltigkeit überlegenen Einheit gilt, so ist in dem allen wohl der Determinismus verfeinert, nicht aber Freiheit gewonnen.

Auch die Lehre von der besten Welt ist bei allen glänzenden Gedanken und feinen Bemerkungen wertvoller als das Bekenntnis einer Epoche aufsteigenden Lebenstriebes und freudigen Lebensgefühls denn als philosophische Leistung; überzeugen konnte sie nur den, der im Grunde schon überzeugt war. Optimistisch ist schon die Schätzung des Tatbestandes. Leibniz leugnet keineswegs viel Unvollkommenheit, Schlechtigkeit, Schmerz in der Welt, er

anerkennt ein metaphysisches, moralisches, physisches Übel. Aber so groß sind die Übel nicht, wie sie verstimmten und mißmutigen Seelen dünken, die überall Schlechtigkeit wittern und auch die edelsten Handlungen herabzuziehen geneigt sind. Auch bei uns Menschen pflegen die Güter die Übel zu überwiegen, wie es mehr Wohnhäuser als Gefängnisse gibt. In Tugend und Laster aber waltet ein gewisses Mittelmaß; selten sind Heilige, aber auch Schurken sind selten. Als Ganzes betrachtet, ist das Böse nicht sowohl ein eigenes Reich als eine Nebenerscheinung des Weltlaufs. Aber auch derart eingeschränkt bleibt es ein bedenklicher Einwand gegen die Begründung der Welt in Gott; eine tieferdringende Betrachtung müßte zeigen, daß diese Welt mit dem Bösen besser ist, als eine Welt ohne alles Böse sein würde. Einen solchen Beweis unternimmt vornehmlich die Theodizee, die Gesprächen mit der geistvollen Königin Sophie Charlotte ihren Ursprung verdankt.

Zur richtigen Antwort gehört vor allem, die Frage an der rechten Stelle, das heißt aber nicht vom Teile her — und auch die gesamte Menschheit bedeutet nur einen Teil des Alls —, sondern vom Ganzen her aufzunehmen; vielleicht ergeht es dann der Philosophie wie der Astronomie, der sich unser Planetensystem aus einem wirren Chaos in eitel Ordnung verwandelt hat, seit Kopernikus sie lehrte „das Auge in die Sonne zu stellen". — Als Werk des allmächtigen und allgütigen Geistes muß die Welt die beste unter allen möglichen Welten sein; von den unzähligen Möglichkeiten, die nebeneinander ausgebreitet vor seinem Verstande lagen, hat sein Wille die beste in Wirklichkeit gerufen. Daß die Welt sich in Wahrheit so ausnimmt, hat Leibniz weniger direkt erwiesen, als durch die Widerlegung von Einwänden glaublich zu machen gesucht. Er erstrebt dabei ein allen besonderen Eigenschaften überlegenes Wertmaß und findet es im Begriff der Vollkommenheit, d. h. des tätigen Seins, der lebendigen Kraft; von hier aus angesehen, erscheint die Welt als die beste, denn sie ist das System der größten Kraftentwicklung. So zeigt es die Natur, indem sie überall die einfachsten Mittel verwendet und die kürzesten Wege einschlägt, auch indem ihre Regeln sich am wenigsten gegenseitig beschränken; so zeigt es auch das Seelenleben mit der Aufrufung des Menschen zu eigener Entscheidung und rastloser Mitarbeit am Weltprozeß. Werden dem die Hemmungen entgegengehalten, welche jedes Leben zu erfahren pflegt, so sei erwidert, daß es nicht auf die Einzelnen,

sondern auf das Ganze ankommt; das Beste im Ganzen ist nicht das Beste an jeder Stelle; wie das Brettspiel die einzelnen Steine sich nur so weit betätigen läßt, als der Plan des Ganzen gestattet, so muß sich auch in der Wirklichkeit des Lebens das Individuum dem Ganzen unterordnen. Wenn die Frage nicht sowohl auf das an der einzelnen Stelle Mögliche (*le possible*) als auf das zusammen Mögliche (*le compossible*) geht, so kann sehr wohl Geringeres zusammengefügt mehr ergeben als die Verbindung von Größerem. „Ein geringes Ding zu einem geringen gesetzet kann oft etwas besseres zuweg bringen als die Zusammensetzung zweier anderer, deren jedes an sich selbst edler als jedes von jenen. Hierin steckt das Geheimnis der Gnadenwahl und Auflösung des Knotens." Auch das Böse vermag Leibnizens mathematisch-quantitative Denkweise dieser Betrachtung einzufügen. Aus dem Bösen kann ganz wohl ein größeres Gut, wenn nicht für den Handelnden selbst, so doch für andere entspringen, und es kann damit die Summe des Guten wachsen. War die Größe des römischen Staates möglich ohne die Greuel, welche den Sturz des Königtums bewirkten? Wenn wir nicht den unmittelbaren Eindruck entscheiden lassen, sondern die Ereignisse in ihre Folgen und ihre Zusammenhänge begleiten, so wird sicher die Vernünftigkeit des Ganzen zutage treten. In dem, was wir durchschauen, erscheint so viel Vernunft, daß wir getrost die Äußerung des Sokrates über Heraklit auf das Weltall anwenden dürfen: „Was ich verstehe, gefällt mir; ich glaube, das Übrige würde mir nicht minder gefallen, wenn ich es verstünde". Jene Lebensfülle des Alls aber kann der Mensch kraft seines Denkens miterleben und darüber alle Schäden seiner besonderen Lage vergessen. So hoch erhebt uns die wahre Erkenntnis, „gleich als ob wir aus den Sternen herab die Dinge unter unseren Füßen sehen könnten". Dazu kommt der unaufhörliche Fortschritt der Weltentwicklung sowie die Zugehörigkeit der Seele zu einer ewigen Ordnung. „Tut man aber noch hinzu, daß die Seele nicht vergehet, ja daß eine jede Vollkommenheit in ihr bestehen und Frucht bringen muß, so sieht man erst recht, wie die wahre Glückseligkeit, so aus Weisheit und Tugend entstehet, ganz überschwänglich und unermeßlich sei über alles, was man sich davon einbilden möchte."

Einwendungen gegen diese Gedankengänge liegen auf der Hand. Leibniz entwirft Möglichkeiten und glaubt sie gesichert, wenn sie nicht zwingend widerlegbar sind; in Wahrheit hat mehr als die

Forschung ein Glaube, ein starker Lebensglaube, ihm die Möglichkeiten in Wirklichkeiten verwandelt.

Leibniz ist bedeutend durch tausendfache Anregungen, er ist noch bedeutender durch die großen Züge seines Strebens, die nur der schulmäßigen Formulierung entwunden zu werden brauchten, um das Bekenntnis unserer klassischen Literaturepoche zu werden. Ihr freudiger Lebensglaube, ihre Hochhaltung der Persönlichkeit und Individualität als eines selbständigen Weltenkeimes, ihr felsenfestes Vertrauen auf einen unablässigen Fortschritt, sie weisen auf ihn zurück. Die nähere Gestaltung seines Werkes reizt allerdings vielfach zu Widerspruch, auch kommt sie in Wahrheit zu anderen Zielen, als das Bewußtsein des Denkers wollte. Dieses ist von dem Streben erfüllt, Natur und Geistesleben, physische und moralische Welt in das rechte Verhältnis zu bringen. Die Natur soll ihrem näheren Bestande nach aus sich selbst erklärt, als Ganzes aber auf das Geistesleben gegründet und seinen Zwecken unterworfen werden. Aber die Durchführung ergibt das Gegenteil der Absicht: die Naturbegriffe dringen in das Geistesleben ein und bezwingen innerlich eben das, dem sie dienen sollten. Indem das Seelenleben zum Kern aller Wirklichkeit wird, verwandelt es sich in ein bloßes Vorstellungsgetriebe, wie schon die hier übliche Vergleichung mit einem Uhrwerke zeigt; indem die quantitative Betrachtung mit zäher Energie von der Natur auf den Geist übertragen wird, und selbst Gut und Böse, Wahr und Falsch sich in Unterschiede eines Mehr oder Minder verwandeln, droht die neue Metaphysik eine bloß erweiterte Physik zu werden, wie auch der allesbeherrschende Wertbegriff der Kraftsteigerung die moralischen Werte einer dynamischen Schätzung unterordnet. Wohl der schlimmste Widerspruch aber ist der, daß Leibniz auf einem Fürsichsein des Seelenlebens mit allem Nachdruck besteht und dabei dem Fürsichsein keinen anderen Inhalt zu geben weiß als ein Abspiegeln, ein Erkennen einer draußen befindlichen Welt; wird damit nicht die Innerlichkeit wieder aufgehoben oder doch völliger Leere ausgeliefert?

So ist es wiederum die Überspannung des Intellektualismus, welche zwingend über ihn hinaustreibt; erst als das spätere deutsche Leben dem Streben eine breitere Grundlage gab, konnte das Fruchtbare in Leibniz zu voller Wirkung gelangen. Auch die Verschmelzung von Altem und Neuem, deren nähere Gestaltung oft zum

Widerspruch reizt, ist bedeutend und folgenreich durch die Weite ihres Gesichtskreises und ihr Hinausstreben über die Starrheit der Gegensätze; wer immer eine Stetigkeit der geschichtlichen Bewegung schätzt, der wird etwas Großes darin sehen, daß Leibnizens unermüdliches Wirken die alte Art mit ruhiger Umsicht in eine neue übergeleitet, damit nicht nur der deutschen Aufklärung einen eigentümlichen Charakter aufgeprägt, sondern überhaupt das deutsche Leben vor schroffer Umwälzung und enger Verneinung bewahrt hat. So bleiben wir seiner Lebensarbeit auch da zu Dank verpflichtet, wo wir seine Formulierungen ablehnen müssen.

6. Vico und die Italiener.

Vico (1668—1744), der heute mehr gelobt als gelesen wird, steht der Renaissance und ihrem Platonismus näher als der Aufklärung. Aber er empfängt von dieser starke Einflüsse, und in Zusammenfassung der verschiedenen Anregungen erringt er der modernen Arbeit ein bisher von ihr wenig berührtes Gebiet, schafft er eine Philosophie der Geschichte. Er konnte mit Recht von einer neuen Wissenschaft reden, wenn er in seinem Hauptwerk die gemeinsame Natur der Völker untersuchte und von ihr aus Grundformen entwickelte, in denen sich alle menschliche Geschichte bewege. Er entwirft eine „ewige ideale Geschichte", nach welcher „in der Zeit die Geschichte aller Völker in Ursprung, Fortschritt, Blüte, Verfall und Ende abläuft". Daß er allen Völkern einen gemeinsamen Sinn für das Wahre und dieselbe Stufenfolge der Bewegung eingepflanzt denkt, das zerstört die bisher übliche Ableitung aller Mannigfaltigkeit von einem einzigen Urvolk und macht eine Übereinstimmung auch ohne äußeren Zusammenhang verständlich, das verstärkt die Bedeutung des sozialen Zusammenhanges und läßt in den großen geistigen Werken nicht sowohl Leistungen der Individuen als Erweisungen eigentümlicher gesellschaftlicher Lagen sehen. Das führte Vico z. B. zur Leugnung der geschichtlichen Existenz Homers; dieser galt ihm als ein „heroischer Charakter griechischer Menschen, insofern sie als Sänger ihre Geschichten erzählten". Damit entsteht schon hier eine gewisse Völkerpsychologie, und es wird mit besonderer Liebe die Sprache als ein Ausdruck des geistigen Standes der Völker behandelt; sie läßt frühere Zustände der Menschheit erkennen, die sonst unzugänglich sind, ein Gedanke, den übrigens

auch schon Leibniz geäußert hatte; auch redet Vico kraft seines Glaubens an eine gemeinsame Natur aller Völker von einem „geistigen Wörterbuch", das allen Sprachen gemeinsam sei. Vico begnügt sich nicht mit dem allgemeinen Gedanken einer allen Menschen innewohnenden Vernunft, er sucht die Bezeugung dieser Vernunft in besonderen Handlungsweisen, die allen Völkern von jeher gemeinsam sind, er findet solche in der Religion, der Ehe, der Totenbestattung. Daß Vico die Geschichte in eine göttliche, eine heroische, eine menschliche Epoche zerlegt, ist an sich nicht neu, aber der alte Gedanke wirkt mit neuer Kraft, indem er sich mit großer Energie in alle einzelnen Lebensgebiete hineinarbeitet, in die Staatsverfassung, das Recht, die Sprache usw. Weiter aber läßt Vico das innere Leben der Völker eine gleiche Stufenfolge durchlaufen: „die Natur der Völker ist zuerst roh, dann streng, darauf mild, hernach weichlich, endlich zügellos." Da jener Ablauf sich in der Geschichte zu wiederholen vermag, so kann Vico von einer Wiederkehr der menschlichen Dinge und von einer Auferstehung der Nationen reden, während er keine Fortbewegung der gesamten Menschheit kennt.

Zur Durchführung seiner Ideen hat Vico unermeßlichen Stoff zusammengetragen, und wenn dabei die kritische Sichtung recht unvollkommen bleibt, so ist eine Fülle fruchtbarer Anregungen von hier ausgegangen, und es ist das Ganze durch die Kraft seiner Überzeugung wie durch die Geschlossenheit seiner Ideen einer starken Wirkung fähig, wie sie eine solche in Wahrheit geübt hat. Nie zuvor waren die menschlichen Dinge so sehr von ihrem geschichtlichen Werden her verstanden worden wie bei diesem Manne, der sagen konnte: „Natur der Dinge heißt nichts anderes als Entstehen derselben in gewissen Zeiten und in gewissen Weisen, wegen welcher jederzeit, da sie so sind, wie sie sind, die Dinge so und nicht anders entstehen."

An regem philosophischen Leben hat es in Italien auch nach Vico nicht gefehlt, vielmehr hat dieses begabte und bewegliche Volk alle Wandlungen des europäischen Lebens mit eifriger Teilnahme begleitet und von sich aus vielfach gefördert. Aber so viele tüchtige und sympathische Persönlichkeiten dabei erschienen — es genügt, an Männer wie Rosmini und Gioberti zu erinnern —, die eigene Leistung bietet weniger neue Wege als Synthesen überkommener Gedankenwelten. Dabei erscheinen wichtige, der ganzen Menschheit wertvolle Züge: so wird die Religion ohne einen schroffen Bruch

mit der Vergangenheit dem modernen Leben und der Innerlichkeit der Seele näher zu bringen gesucht, und dabei oft eine wundervolle Schlichtheit des Ausdrucks erreicht; so gewinnt das Schöne nach Inhalt und Form mehr Kraft und Anschaulichkeit als bei den anderen modernen Völkern, in immer neuer Wendung erscheint hier der Geist der Renaissance; aber bei aller Schätzung dessen möchten wir meinen, daß das Volk eines Dante, eines Lionardo, eines Galilei sein letztes Wort in der Philosophie noch nicht gesprochen hat; es wird es freilich nur sprechen können, wenn es sich von der moralischen Unlauterkeit befreit, in die eine wortbrüchige Politik es verstrickt hat. Wo Treue ein leeres Wort ist, da kann keine Tiefe entstehen.

c. Der Verlauf der Aufklärung. Shaftesbury und A. Smith.

Das 18. Jahrhundert findet auch heute noch vielfache Ungunst. Die Aufmerksamkeit haftet oft ausschließlich an dem, was das 19. Jahrhundert ihm entgegenhält; auch hat man ein zu enges Bild von der Aufklärung und betrachtet jene Zeit auch zu sehr als von bloßer Aufklärung eingenommen, während auch die Renaissance in ihr fortwirkt und eine der Aufklärung fremde Freude am Schönen gegenwärtig hält. Die Aufklärung selbst verdankt dem 18. Jahrhundert viel, erst hier wird sie völlig durchgebildet, in alle Verzweigung des Lebens eingeführt, über das Ganze der Kulturwelt verbreitet. Die Last der Vergangenheit gerät jetzt voll in Bewegung; was im überkommenen Befunde einer Belebung und Verjüngung widersteht, wird unerbittlich bekämpft. Auf allen Gebieten weicht die übernatürliche und transzendente Ansicht einer natürlichen und immanenten, so in der Religion, der Ethik, der Staats- und Wirtschaftslehre, der Philosophie der Geschichte, der Kunsttheorie. Überwiegend beseelt ein Glaube an die Kraft und die Güte der Natur die menschliche Arbeit und gibt dem Handeln eine stolze Zuversicht; der Widerstand der nächsten Lage wirkt weniger zur Entmutigung als zur vollen Anspannung eigenen Vermögens.

Die Gesamtrichtung vollzieht eine Wendung vom Weltall zum Menschen; alle Befassung mit Weltproblemen und vornehmlich mit der Metaphysik begegnet wachsendem Widerwillen, während der Seelenstand wie das Zusammenleben des Menschen in Geschichte und Gesellschaft das Denken und Sinnen beherrscht; der Mensch

will vor allem sich selbst verstehen, seine Stellung zur Umgebung bemessen, seine Verhältnisse denkend erwägen; glänzend entwickelt sich hier eine psychologische Zergliederungskunst und gibt namentlich der Moral wie der Kunst eine neue Beleuchtung. Die Staatstheorien pflegen das Individuum vor die Gesellschaft zu stellen und von seinem Vermögen wie seiner Gesinnung alles Heil zu erwarten; nicht minder steht hier vor aller geschichtlichen Überlieferung eine zeitüberlegene, auf sich selbst gegründete Vernunft und übt an jener schärfste Kritik. Die Grenze einer derartigen Lebensgestaltung kommt der Zeit noch nicht zum Bewußtsein, sie fühlt sich ihrer Ziele so sicher, sie fühlt sich so voll Kraft und Lebensmut, wie kaum eine frühere Zeit.

Die Spitze der Aufklärung bildet im 18. Jahrhundert England. Das 17. Jahrhundert mit seinen leidenschaftlichen politischen und religiösen Kämpfen hatte hier weit mehr die Geister erweckt, und seit der Thronbesteigung des Oraniers kam die Aufklärung zu freiester und breitester Entfaltung. Eine Zeit stieg auf, von der Berkeley sagen konnte: „Denken ist das große Verlangen der Zeit." Alle Fragen des menschlichen Befindens werden eifrig erörtert, die vielfache Verwendung des Dialogs bald zur Polemik, bald zur Popularisierung bekundet eine starke Erregung der Gemüter, eine neue Literatur gemeinnütziger Zeitschriften schießt auf, die wachsende Bedeutung des Individuums und der Beziehungen von Mensch zu Mensch spiegelt sich im modernen Roman, der zuerst die umgebenden Verhältnisse getreu zu schildern sucht; überall ein Zurückgehen auf die seelischen Wurzeln unseres Daseins, sowie ein ehrliches und emsiges Streben nach Klärung der Überzeugungen und nach Verbesserung der gemeinsamen Lage; in dem allen gewinnt das unmittelbare Dasein an Wert und beschäftigt den Menschen stärker. Es hat dabei diese Kultur einen ausgesprochen bürgerlichen und schlichten Charakter im Gegensatz zur prunkvollen Art, die vom Hofe Ludwigs XIV. ausging.

Die Bewegung ergreift mit umwandelnder Kraft auch die Moral und die Religion. Gemeinsam ist allen modernen Bestrebungen dabei die Abweisung der bloßen Autorität und die Wendung zu eigner Einsicht und Überzeugung, gemeinsam auch die Abneigung gegen das Übernatürliche und das Aufsuchen der Ziele und Kräfte in unserer eignen Natur. Die Wissenschaft hat vornehmlich die elementaren Gefühle freizulegen, deren richtige Nutzung und Lenkung

einen moralischen Stand herbeiführt. Man findet aber die Moral vornehmlich in dem Wirken für die menschliche Gesellschaft, seinen Antrieb soll das Handeln dabei nicht aus einer gehofften Belohnung, sondern aus der ihm innewohnenden Freude schöpfen. Auch das bekundet das Selbstgefühl des freien Mannes, der seinen Schwerpunkt in sich selber sucht. Auch die Kunsttheorie steht in reicher Entwicklung, sie vollzieht einen folgenreichen Übergang von überkommener verstandesmäßiger Form zum unmittelbaren Gefühlseindruck, sie hat damit stark auch nach Deutschland gewirkt.

Im näheren ist die Art wie die Höhenlage der Leistungen recht verschieden. Den Durchschnittsstand überschreitet am weitesten Shaftesbury (1671—1713), der griechische Geist unter den englischen Denkern. Die Renaissance wirkt wohl namentlich von Giordano Bruno her in ihm mächtig fort, aber die Aufklärung hat ihr Ungestüm gemildert und ihre Kraft mehr ins Schlichtmenschliche gewandt; das Ganze, das daraus hervorgeht, vermag mit seiner Frische und seiner Wärme, seiner edlen Denkart und seinem Schönheitssinn immer noch anzuziehen. Shaftesburys Gedankenarbeit kämpft nach zwei verschiedenen Richtungen hin, sie verwirft ebenso entschieden einen Materialismus, Sensualismus und Hedonismus, wie eine vom Gedanken eines Jenseits erfüllte und vornehmlich die Gegensätze des Daseins hervorkehrende Religion. Eine künstlerische Begeisterung macht ihn zum Anhänger eines Panentheismus, der das Göttliche innerhalb der Welt sucht, es als eine die ganze Wirklichkeit durchdringende, belebende, gestaltende Macht versteht. Verkehrt dünkt es ihm, die Menschen dadurch zum Glauben an eine bessere Welt bekehren zu wollen, daß man ihnen die vorhandene schlecht darstellt; in Wahrheit führt zur Anerkennung höchster Weisheit, Güte und Schönheit vornehmlich die Ordnung und das Ebenmaß, die durch alle Dinge gehen und auch unserer Seele eingeprägt sind. Wie er als die Haupteigenschaft Gottes nicht die Macht, sondern die Güte betrachtet, so fordert er auch in der Religion eine Wendung von der herkömmlichen gedrückten und trübseligen Stimmung zu einer frohen und tapferen; nicht Einschüchterung und Sklavensinn, sondern Kraft und Selbständigkeit soll jene dem Menschen bringen. Er findet Gott in der menschlichen Seele gegenwärtig und wirksam, er sieht zugleich in der Natur Leben und Schönheit in reichster Fülle ausgegossen und auch durch Gegensätze hindurch alle Mannigfaltigkeit zu einer Einheit

verbunden. So dichtet er begeisterte Hymnen auf die Natur, sieht in der Sonne ein herrliches Ebenbild des allmächtigen Gottes und schildert mit Anmut und Wärme den Eindruck der Natur auf das menschliche Gemüt. Daß ihn dabei auch die unberührte Natur mit ihrer Einsamkeit anzieht, die Majestät des Gebirges und das tiefe Schweigen des Waldes, überhaupt die erhabene Schönheit, welche eine Art von Melancholie erweckt, das macht ihn zu einem Vorläufer Rousseaus und seines romantischen Naturgefühls.

Für das menschliche Leben aber wird zum Hauptziel innere Selbständigkeit, ein eigenes Schaffen des Glücks, ein Handeln nicht eines Lohnes, sondern der Freude am Schönen wegen; in solchem Handeln wird der Mensch aller bloßen Lust überlegen; „was unseren Geist befriedigt, der Vernunft und dem Verstande angenehm ist, das sollte man nicht Lust nennen". Auch die Seele stimmt sich zur Harmonie, wenn die selbstischen Neigungen sich den sozialen unterordnen, und eine Güte des Herzens das Wohl des Menschengeschlechts zur eigenen Freude macht. Fern liegt hier der Gedanke eines der Handlung folgenden Lohnes, als schön und harmonisch trägt alles echte Handeln seine Befriedigung in sich selbst. Alles zusammen ergibt einen vom kirchlichen Christentum weit abweichenden Lebenstypus, der aber einen idealen und religiösen Charakter festhält; der immanente Idealismus unserer deutschen Klassiker, die Weltanschauung eines Herder und eines Goethe, wird hier schon in ihren Hauptzügen entworfen; so bildet Shaftesbury ein wertvolles Bindeglied zwischen der Renaissance und der Höhe des deutschen Geisteslebens.

Zunächst freilich wird im 18. Jahrhundert die Breite des Lebens von jenem künstlerischen Idealismus wenig berührt; das Streben der Aufklärung nach Klarheit und Nützlichkeit bleibt in entschiedenem Übergewicht. So erscheint es namentlich in der Religion, bei der die Modernen zunächst das Widervernünftige, bald aber alles Übernatürliche bekämpfen; schließlich bildet den einzigen Inhalt der Religion die Moral, die Ausübung der Tugend dünkt der allein wahre Gottesdienst. Daß der Mensch solcher Ausübung fähig sei, daran läßt ein schwellendes Kraftgefühl jene Zeit nicht im mindesten zweifeln. Oft sinkt ein solcher Optimismus zu arger Verflachung, zu starker Erniedrigung der Maße des Lebens. Für Adam Smith findet das Glück weit verbreiteter als das Unglück: „man wird, die Erde im Durchschnitt genommen, für einen Men-

schen, der Schmerz und Elend erduldet, zwanzig in Glück und Freude oder doch erträglichen Verhältnissen finden". „Gesund, ohne Schuld und reines Gewissens" zu sein, das enthält nach ihm alles Wesentliche des Glücks; dieser Stand aber, so meint er, ist bei allem Leide der Welt der natürliche und gewöhnliche des Menschen, der Stand der Mehrzahl!

Aber nach solchen flachen Stellen sei nicht der ganze, in der Feinheit psychologischer Analyse und in der unbestechlichen Schätzung menschlicher Dinge hervorragende Adam Smith und noch weniger das Ganze der englischen Aufklärung beurteilt. Sie zuerst hat damit begonnen, die Moral wie die Religion auf die eigene Natur des Menschen zu gründen, sie hat damit manchen neuen Durchblick eröffnet wie neue Aufgaben gestellt, sie hat das menschliche Seelenleben in alle Verzweigung verfolgt, sie hat den Menschen größer von sich und seinem Vermögen denken gelehrt und ihn stark in Bewegung gesetzt. Eine Fülle verschiedener Individualitäten steht dabei nebeneinander und behandelt die Fragen von den verschiedensten Seiten her; im Ganzen der Bewegung aber vollzieht sich mehr und mehr eine Wendung vom reflektierenden Verstand zum unmittelbaren Eindruck und Gefühl, und es bereitet sich damit eine Auflösung der Aufklärung vor. Mochte diese englische Leistung mit ihrer psychologischen oder sozialen Behandlung der Fragen die Tiefe der Sache nicht erschöpfen, mochte sie zu sehr am bloßen Menschen hängen, die hier eingeschlagene Bahn ließ sich weiter und weiter verfolgen, sie hat den deutschen Idealismus zu hohen Zielen geführt.

Das bedeutendste und geschlossenste Werk der englischen Aufklärung ist die Wirtschaftsphilosophie des Adam Smith (1723—1790). Indem es auf seinem besonderen Gebiet die Ideen der Aufklärung zu reinem, ja klassischem Ausdruck bringt, entwickelt es zugleich eine Überzeugung vom Ganzen des Lebens und Tuns, und macht es damit das wirtschaftliche Gebiet zum erstenmal zum Beherrscher aller Arbeit; hier zuerst wird unser ganzes Dasein unter den Gesichtspunkt des wirtschaftlichen Lebens gestellt, wie sonst unter den der Religion, der Kunst und der Wissenschaft. Das besagt eine so folgenreiche Wendung und wirkt so mächtig bis in die Gegenwart hinein, daß eine nähere Darlegung hier zwingend geboten ist.

In Smith erlangt die wirtschaftliche Theorie der Aufklärung den reinsten Ausdruck und einen systematischen Abschluß. Die

ältere Lehre, wie sie vom Altertum durch das Mittelalter bis in die Neuzeit reicht, gewährte dem wirtschaftlichen Gebiet keine Selbständigkeit, sondern unterwarf es unmittelbar der Moral; sie faßte es auch nicht in ein Ganzes zusammen, sondern zersplitterte es in lauter einzelne Erscheinungen. Die Voraussetzungen dieser Lehre zeigte mit voller Klarheit namentlich Aristoteles. Diese Voraussetzungen hat das moderne Leben erschüttert und zerstört. Indem die äußeren Güter von sich aus Kräfte erwecken und die Bewegung weitertreiben, werden sie aus bloßen Mitteln zu einem Hauptstück des Lebens; auch wird das Mühen um sie durch den Zusammenschluß der Völker zu wirtschaftlichen Gruppen veredelt. Schon die Renaissance hat hier eine Umwälzung angebahnt, die namentlich im Frankreich des 17. Jahrhunderts große Leistungen hervorrief und im Lauf der Zeit auch eigentümliche Theorien erzeugte. Merkantilisten wie Physiokraten suchten das ganze Gebiet eigentümlichen Leitgedanken zu unterwerfen, sie gewannen damit neue Durchblicke und übten auch auf die Praxis einen großen Einfluß. So standen die wirtschaftlichen Probleme schon sehr im Vordergrunde und erzeugten viel Bewegung. Aber alles bisherige Werk wird übertroffen von A. Smith, die Geschlossenheit seiner Art hat stark auch auf die Lebensanschauung gewirkt.

Smith beginnt mit der Tatsache der Arbeitsteilung. Diese entspringt nicht der Weisheit des Menschen, sondern seinem natürlichen Hange zum Tausch, sie hat den Trieb, aus sich selbst ins Ungemessene zu wachsen. Indem sie jedes besondere Werk geschickter verrichten lehrt, viel Zeit erspart, auch zur Erfindung von Gerätschaften und Maschinen treibt, steigert sie unermeßlich die wirtschaftliche Leistung und zugleich den Wohlstand wie das Wohlbefinden; sie vornehmlich hat vom Natur- zum Kulturstande geführt. Die Teilung aber ergibt keine Zerstreuung, sondern eine engere gegenseitige Bindung der einzelnen Glieder; jeder einzelne kann nämlich nur bestehen und gedeihen, sofern er den anderen etwas ihnen Wertvolles bietet, er muß daher irgendwo derartiges leisten und empfängt damit den stärksten Antrieb, seine Kräfte voll anzuspannen und zweckmäßig zu verwerten. Was aber für ihn zweckmäßig sei, das kann er, dessen Wohl, ja Bestehen im Lebenskampf auf dem Spiele steht, besser beurteilen als irgend ein Fremder. Im Zusammenleben wird das Verhältnis von Nachfrage und Angebot alles aufs beste regeln; wo ein Bedürfnis entsteht, dahin werden

bald Kräfte strömen, wo hingegen Überfluß, von dort werden sie bald fortströmen; je freier die Bewegung, desto rascher verläuft dieser Vorgang, die ungehemmte Konkurrenz bildet die stärkste Triebkraft der Arbeit. Einer Überwachung durch den Staat oder durch Korporationen bedarf es nicht, da die wirksamste Kontrolle der Arbeit die Kunden besorgen; ja alles Eingreifen des Staates, sei es zur Förderung, sei es zur Hemmung wirtschaftlicher Vorgänge, ist unter normalen Verhältnissen schädlich. Denn jede künstliche Leitung lenkt die Kräfte aus ihrer natürlichen Bahn, verzögert ihren Lauf, verringert ihre Leistung. Monopole und Privilegien mögen das Wohlsein einzelner Klassen fördern, den gesamten Volkskörper schädigen sie. Seinem Gedeihen entspricht allein das „naheliegende und einfache System der natürlichen Freiheit", das jedem gestattet, das eigene Interesse auf eigenem Wege zu verfolgen (*pursue his own interest his own way*). Wiederum ist es der Gedanke der Selbständigkeit des freien Mannes, der das Leben und Handeln beseelt; selbst den Kampf auf sich zu nehmen und mit seinen Gefahren zu ringen, das ist reiz- und freudvoller als durch fremde Fürsorge sicher gebettet zu sein. Zum Kampf aber gehört notwendig das Recht einer völlig freien Bewegung, die Individuen müssen den Ort wie den Zweig der Arbeit nach Belieben wählen und wechseln können. Vielfache Reibungen und Mißstände werden dabei nicht fehlen, aber die freie Bewegung vermag am ehesten alle Schäden zu heilen und einen jeden zu seinem Glücke zu führen.

Indem aber die Einzelnen alle Kraft für ihr eigenes Wohl aufbieten, fährt zugleich das Ganze am besten; denn da nur ein Mehr der Leistung den Einzelnen weiterführt und die Konkurrenz die einen gegen die anderen anspornt, so wird der Gesamtstand unablässig wachsen, er muß es mit Sicherheit, so gewiß unwandelbare Naturtriebe die Bewegung tragen und treiben. So entsteht ein großer Gewinn auch für das Ganze, ohne daß die Handelnden ihn erstrebten, Zweckmäßiges wird ohne Zweckgedanken erreicht, eine Lehre, die Darwin bekanntlich auf die Natur übertrug. Jedoch wäre Spaltung und Zwietracht unvermeidlich, bestünde nicht eine Gemeinschaft der Interessen der verschiedenen Klassen und Berufe, und nützte nicht der Gewinn des einen schließlich auch den anderen. Daß aber dies geschieht, davon ist Smith fest überzeugt; ihm steht außer Zweifel, daß die wirtschaftliche Hebung des einen, direkt oder indirekt, früher oder später auch die anderen fördert. Im be-

sonderen hat nach seiner Meinung der industrielle Fortschritt Großbritanniens das Los der arbeitenden Klasse erheblich verbessert. Die gegenseitige Förderung wird jedem, so meint er, ersichtlich, der über die einzelnen Erscheinungen hinaus auf das Befinden des Ganzen schaut.

Was aber innerhalb des einen Staates gilt, das wird auf das gegenseitige Verhältnis der Staaten ausgedehnt und empfiehlt hier einen schrankenlosen Freihandel. Eine völlig freie Bewegung im Austausch der Waren nützt sowohl dem Käufer als dem Verkäufer; im „naturgemäßen" Handel gewinnt nicht der eine zum Schaden des anderen, sondern es gewinnen beide; indem nämlich der eine seine Waren mit Vorteil anbringt, verhilft er zugleich dem anderen zu besserer Nutzung der seinen. So namentlich im Austausch von Fabrikwaren gegen Rohprodukte. Damit wird der Handel aus einer Quelle von Zwietracht und Feindschaft ein Band der Eintracht und Freundschaft, das Wohlergehen des Nachbarn schadet uns nicht, sondern nützt uns; jedes Volk findet auf diesem Wege am chesten den Punkt seiner Stärke. So eine Solidarität der Völker wie vorhin der Berufe, ein Anblick friedlichen Wettbewerbes und unablässigen Fortschritts.

Diese Betrachtung wird aber über die materielle Arbeit hinaus auf die geistige übertragen, so daß schließlich die Wettbewerbung der Individuen alles Kulturleben trägt. Hohe Ziele bewegen nach A. Smith selten durch ihren eigenen Reiz, Wetteifer und Konkurrenz sind zum Fortschritt unentbehrlich. Das gilt namentlich von der Religion, der Wissenschaft, dem Unterrichtswesen. Sie stehen sich am besten und kommen am sichersten vorwärts, wo sie ganz sich selbst überlassen bleiben, ihre Vertreter hart zu kämpfen haben und etwas Tüchtiges leisten müssen, um sich durchzusetzen und ihre Existenz zu sichern. Alle Erteilung von Privilegien, alle Versetzung in einen sorgenfreien Stand bewirkt Trägheit und Verfall. Daher erklärt es sich, daß die Religionen zu Beginn viel rühriger sind als im späteren Verlauf, Privatschulen mehr leisten als öffentliche, usw. Indem durchgängig die Lebensinteressen der Individuen die stärkste Kraft der Bewegung und die sicherste Gewähr des Fortschritts bilden, erweitert sich die wirtschaftliche Lehre zu einer allgemeinen Lebensordnung.

Über den Wert und die Schranken des Ganzen ist viel verhandelt worden. Uns ist diese Lehre vornehmlich als ein Erzeugnis

der Lebensanschauung der Aufklärung beachtenswert. Schon ihr Verfahren bekundet den engen Zusammenhang damit: der Denker sucht durch eindringende Analyse den wirtschaftlichen Prozeß in seine einfachsten Fäden zu zerlegen, um diese dann wieder zusammenzufügen und aus dem Wirken der Elemente das Gesamtbild der Wirklichkeit herzustellen. Mit solcher intellektuellen Unterwerfung des wirtschaftlichen Lebens feiert die Aufklärung einen ihrer größten Triumphe. Auch der Inhalt zeigt den Aufklärungsgeist, indem überall die reine Natur ermittelt, das Handeln auf Naturtriebe zurückgeführt, aller menschliche Eingriff verboten wird. Von der freien Bewegung der Naturkräfte alles Heil zu erwarten, ist ganz im Sinne der Aufklärung. Ihr entspricht auch der Optimismus, der dies System durchdringt. Es steht und fällt mit der Überzeugung, daß das von künstlicher Hemmung befreite Individuum stark und klug genug sei, im Leben einen Platz zu erringen, sowie mit der anderen, daß die Kunden immer das sachlich Bessere auswählen wollen und können; denn würde das Schlechtere vorgezogen werden, so wäre der Fortschritt aufgehoben.

Mit der englischen Aufklärung teilt aber Smith eine stillschweigende Ergänzung der Lehren durch die geschichtliche Lage. Das System gibt sich als ein Erzeugnis reiner Theorie und daher als überall und jederzeit gültig; in Wahrheit ist es zum guten Teil aus den eigentümlichen Verhältnissen des damaligen England hervorgegangen, das Bild eines behäbigen, in sicherem Fortschritt zu größerer Kraft und breiterem Wohlstand befindlichen Gemeinwesens und einer eben erst von der Handarbeit zum Maschinenbetrieb übergehenden Arbeit begleitet und ergänzt unablässig die Lehre. Smiths großes Werk erschien 1777, 1767 hatte Hargreaves die Spinnmaschine, 1769 Watt die Dampfmaschine und in demselben Jahre Arkwright die von Wasserkraft getriebene Garnspinnmaschine erfunden; diese Jahre vornehmlich bringen die Wendung der modernen Arbeit zum Großbetriebe, die das Gesamtbild des menschlichen Daseins umwandeln sollte. Aber die Verwicklungen lagen noch in weiter Ferne; ohne einfachere Verhältnisse, eine gelindere Art des wirtschaftlichen Kampfes, einen langsameren Austausch der Güter vor Augen zu haben, hätte Smith schwerlich alles Heil von der freien Bewegung der Kräfte erwarten können. Kapital und Arbeit haben sich hier noch nicht entzweit, eingreifende Verschiebungen und Erschütterungen des wirtschaftlichen Lebens durch eine grenzen-

lose Beschleunigung des Verkehrs kommen noch nicht in Frage. So befürchtet z. B. Smith keine Gefahren von der Einfuhr fremden Getreides: die Beförderungsschwierigkeiten seien für eine ernstliche Konkurrenz zu groß, selbst in Teuerungszeiten sei wenig eingeführt worden. In dem allen verrät das System deutlich seinen engen Zusammenhang mit der Besonderheit der geschichtlichen Lage; wie oft in der Aufklärung, so wird auch hier eine Forderung der Zeit in eine bleibende Notwendigkeit umgesetzt.

Am wenigsten befriedigt Smiths System bei aller Fülle von Menschenkenntnis, allem Reichtum des Wissens, allem Scharfsinn der Analyse als allgemeine Lebensordnung und Lebensanschauung. Es kennt keine innere Freude an der Arbeit und kein inneres Wachstum durch ihr Gelingen, es stellt alles Leben und Wirken unter den Gesichtspunkt des äußeren Vorwärtskommens, möglichst großen Erwerbs und Gewinns. Mag die hier geforderte freie Bewegung und volle Entwicklung der Kräfte ein Selbständig- und Mannhaftwerden des Lebens fördern, innerlich wird es bis in alle einzelnen Gebiete, wie die Religion, die Wissenschaft, die Erziehung, tief herabgesetzt. Denn jene Freiheit der äußeren Bewegung ergibt durchaus keine innere Freiheit, da das gierige Jagen nach Erfolg und die harte Konkurrenz den Menschen unablässig auf die Umgebung weist und streng an ihre Lage bindet, ihn damit aber zu ihrem dienstwilligen Sklaven macht. So hat die Leistung A. Smiths, philosophisch angesehen, sehr bemessene Schranken. Aber sie bleibt ein charakteristischer Durchblick des menschlichen Lebensstandes.

Die geistige Führung Europas erlangten im 18. Jahrhundert die Franzosen, erst sie haben die moderne Denkweise zu allgemeiner Herrschaft geführt und gründlich mit überkommenem Wust aufgeräumt. Sie taten das freilich nicht in unmittelbarer Fortführung ihrer eignen klassischen Kultur, sondern in vielfachem Bruch damit und in weitgehendem Anschluß an die engliche Aufklärung, auch an englische Verhältnisse. Aber einmal schöpften sie aus ihrer eigenen Überlieferung ein hervorragendes Vermögen formaler Gestaltung und geistiger Beweglichkeit, und dann gab der ausgeprägtere Oppositionscharakter den Bewegungen hier mehr Schärfe und mehr Umwälzungskraft. In England hatte die Aufklärung sich unablässig aus dem geschichtlichen Befunde ergänzt und ihre Behauptung dadurch gemildert, in Frankreich fallen mehr und mehr die geschichtlichen Zusammenhänge, und zu voller Wir-

kung kommt hier, was den modernen Gedanken an Verneinung und Zerstörung innewohnt. Das um so mehr, als die Darstellung hier eine wunderbare Frische und Eindringlichkeit gewinnt, und die einzelnen Persönlichkeiten ihre geistreiche Art oft schrankenlos zu sprühendem Witz und keckem Übermut, auch zu frivolem Spotte steigern. Natürlich gehen gerade dabei die Individuen weit auseinander, ernstere Naturen, wie z. B. ein Montesquieu, haben den offensten Sinn für alles Große und Tiefe; wir Neueren sind überhaupt in Gefahr, wegen der leichten und witzigen Darstellung den Gehalt des Ganzen zu unterschätzen, namentlich wir Deutschen, die wir die Höhe unserer eignen Kultur erst in Auflehnung gegen die französische erreichten. Dem durchgängigen und sich immer schärfer ausprägenden Streben nach Austreibung alles Übernatürlichen entspricht ein fester Glaube an den Menschen und sein Vermögen; solche Denkweise wirkt dahin, das menschliche Dasein nach allen Richtungen zu durchleuchten und seine Zusammenhänge zu erforschen. So ergreift die neue Betrachtungsweise alle Verzweigung menschlichen Tuns. Im besonderen werden die politischen und die geschichtlichen Vorgänge aller übernatürlichen Zusammenhänge entkleidet, und der Schlüssel zu allen Wandlungen der Staaten und aller Mannigfaltigkeit der Verfassungen in der menschlichen Natur, in ihren Neigungen, Bestrebungen, Affekten gesucht; zugleich erhebt sich mit voller Bewußtheit gegen die überkommene religiöse Deutung der menschlichen Geschicke eine rationale und immanente Geschichtsphilosophie (Condorcet). Auch das Seelenleben des Individuums wird schärfer zergliedert und aus seinem Werden verstanden, feine Beobachtungen erscheinen dabei in überströmender Fülle. Zugleich gewinnt die literarische Arbeit unermeßlich an Ausdrucksmitteln, an Geschmack und an Eleganz. Auch der strengwissenschaftliche Ertrag dieser Bewegung ist größer als oft anerkannt wird; wir erinnern nur an die Leistungen d'Alemberts in der Mathematik und der Physik. So ist die Aufklärung des 18. Jahrhunderts von Frankreich aus zur Weltmacht geworden. Aber indem sie ihre eigne Zeit voll zum Ausdruck brachte und souverän beherrschte, hat sie sich zum guten Teil auch in ihr ausgelebt. Da ferner ihre Größe mehr in der Erzeugung einer eigentümlichen geistigen Atmosphäre als in einzelnen klassischen Leistungen liegt, so gestattet unsere Aufgabe nur eine flüchtige Befassung mit dieser Epoche.

Indem hier das Subjekt vollste Unabhängigkeit erstrebt und schrankenlose Kritik übt, geraten alle Dinge in Fluß; auch in den sprödesten Stoff erstreckt sich die Anregung und Belebung, freilich oft auch die Zersetzung; in einer Persönlichkeit wie der Diderots scheint den Dingen alle Schwere genommen und das ganze Dasein in ein heiteres Spiel verwandelt; jedem Eindruck nachgiebig durchläuft der Denker im eigenen Werden verschiedene Phasen und treibt, ein Abbild seiner Zeit, mehr und mehr in die Verneinung hinein. Aber durchgängig hat er den offensten Blick für die Natur, auch die Kunst dient ihm dazu, sie dem Menschen näher zu bringen. — Andere fordern den Engländern gegenüber mehr systematische Einheit, eine strengere Zurückführung auf den Stand der bloßen Erfahrung. So vereinfacht Condillac den Empirismus Lockes, indem er das ganze Seelenleben von der sinnlichen Empfindung her aufbaut, ohne darüber Materialist zu werden; die sorgfältige Verfolgung der einzelnen Stufen dieses Aufbaus liefert wertvolle Beobachtung und verfeinert den Gesamtanblick dieses Gebiets. — Derberen Gewebes ist Helvetius, der aus der Moral alles ursprüngliche Wohlwollen streicht und alles Handeln auf das wohlverstandene Interesse (*l'interêt bien entendu*) des Individuums gründet. Indem wir hier als ein bloßes Erzeugnis der Umgebung gelten, wird die Macht der äußeren Einflüsse ins Unbegrenzte gesteigert, namentlich die der Erziehung, so daß es schließlich heißen kann: „Die Erziehung kann alles.“ Neue Ausblicke entstehen durch die Ableitung aller Affekte und zugleich alles Antriebs zum Handeln von der physischen Empfindlichkeit. — Eine räsonnierende, geistreiche, witzige Art findet in Voltaire ihren Gipfel; wie kein zweiter beherrscht er seine Zeit. Welchen Zauber er auf Friedrich den Großen ausübte, ist bekannt; auch das Durchschauen der moralischen Schwächen jenes konnte diesen nicht davon befreien. Gegen alle philosophische Systematik, ja allen lehrhaften Vortrag richtet Voltaire eine ätzende Kritik und übt seinen Witz vornehmlich an Leibnizens Lehre von der besten Welt; noch heftiger bekämpft er alle dogmatische und autoritative Religion, der Aberglaube gilt ihm als der schlimmste Feind des Menschengeschlechts. Dabei verwirft er aus voller Überzeugung den Atheismus, aber er will eine Religion „mit viel Moral und sehr wenig Dogmen“; wohl gibt er dem Grundgedanken der Moral eine Selbständigkeit gegen den Menschen, aber ihre nähere Gestaltung läßt er sie durch das empfangen, was dem jeweiligen

Stande der Gesellschaft nützt und huldigt damit weithin einem Relativismus der Ausführung, der sich jeder besonderen Lage anschmiegt. Die größte Wärme zeigt Voltaire im Kampf für die Toleranz; von ihr erwartet er den einzigen Frieden, den die Menschheit erhoffen kann. — Alles zusammen hat eine unermeßliche Erregung und Bewegung bewirkt, die, später auf der Höhe des geistigen Lebens zurückgewiesen, in immer weitere Volksschichten drang und hier noch heute viel Macht übt. Auch diese Aufklärung ist keineswegs schon bloße Vergangenheit.

In Deutschland setzt die Aufklärung am spätesten ein; fand sie hier nicht so schroffe Widerstände zu überwinden, so galt es doch viel veralteten Wust aufzuräumen, sie hat das mit ruhigem Ernst und in methodischer Arbeit unternommen, sie hat im Sichten und Verwerfen zugleich zu erhalten und zu befestigen, im besonderen zwischen Religion und Philosophie zu vermitteln gesucht, sie hat dadurch dem deutschen Leben schroffe Umwälzungen ferngehalten. Aber mit ihrer größeren Besonnenheit verbindet sich eng eine zahmere und spießbürgerlichere Art, ihrem Durchschnitt fehlt wie die Beweglichkeit so auch der feine Geschmack und der sprühende Witz der Franzosen. Der leitende Geist der deutschen Aufklärung ist der von seiner Zeit aufs höchste gefeierte Christian Wolff (1679—1754). Er hat das Verdienst einer systematischen Durcharbeitung und allgemeinverständlichen Darstellung des ganzen Wissenstoffs im Sinne der Aufklärung, er liefert eine Art Enzyklopädie auf modernem Boden, er arbeitet mit zäher logischer Energie die Leitgedanken in alle Verzweigungen hinein, besteht überall auf einem zureichenden Grunde, bildet ein wohlgegliedertes Begriffssystem und schafft dafür mit großem Geschick zuerst einen deutschen Ausdruck; zugleich hat er Tapferkeit im geistigen Kampfe erwiesen. So hat er zur logischen Erziehung des deutschen Geistes erfolgreich gewirkt, auch hat namentlich sein Einfluß die deutschen Universitäten von der Scholastik zu moderner Denkweise übergeführt und damit ihre hervorragende Stellung begründet. Aber als groß gelten kann er nur nach dem Maß seiner Zeit und im Verhältnis zu dieser. Sobald wir ihn von ihr und ihrem Verlangen nach Klarheit und Ordnung trennen, verletzt uns seine Umständlichkeit und sein Ungeschmack und macht uns auch wohl ungerecht gegen seine nicht geringen Verdienste. Von solcher schulmäßigen Enge hatte sich

die deutsche Aufklärung erst zu befreien; indem sie das tat, hat sie in Lessing eine hohe Stufe erreicht. Lessings Begriffe schließen sich eng an Leibniz an, aber sie werden durch eine kraftvolle, kampflustige, lebensfrische Persönlichkeit geläutert, verjüngt und umgeprägt, sie werden zugleich zu kristallheller Form geschliffen und gewinnen damit weit mehr Anschaulichkeit und Eindringlichkeit; alles Schulstaubs entledigt, sprechen sie zum ganzen Menschen und wirken kräftig ins gemeinsame Leben. Dazu führen wichtige Stellen die übernommenen Bewegungen selbständig weiter. Deutlicher entfaltet sich die Weltnatur des Individuums und seine Überlegenheit gegen die soziale Umgebung. Enger und innerlicher gestaltet sich der Zusammenhang Gottes und der Welt; vor allem aber erfährt das Verhältnis von Vernunft und Geschichte eine Klärung, die große Wandlungen, namentlich auf religiösem Gebiete, anregt. Nach Lessing lassen die letzten Überzeugungen sich unmöglich von der Geschichte her begründen, „zufällige — d. h. bloß tatsächliche — Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“. So wird er ein entschiedener Gegner aller starren Rechtgläubigkeit. Aber er überschreitet die gewöhnliche Aufklärung weit mit seinem Streben, in allen geschichtlichen Beständen eine Vernunft aufzudecken, ja die ganze Geschichte als eine Erziehung des Menschengeschlechts zur Vernunft zu verstehen. Das läßt ihn liebevoll alle Überlieferung umfassen und nichts schlechthin verwerfen, das ergibt mit neuen Ausblicken neue Aufgaben in Hülle und Fülle. Die Verfolgung dieser Bahn hat das 19. Jahrhundert zu seinen höchsten Leistungen geführt; Lessing aber erscheint damit als ein wichtiger Vermittler zwischen älterer und neuerer Gedankenwelt. Auch sein Wirken für die Hebung des künstlerischen Geschmacks und die Klärung ästhetischer Überzeugungen war ein Gewinn für das Ganze des Lebens.

C. Die Auflösung der Aufklärung und das Suchen neuer Wege.

Die Aufklärung galt uns als ein Hauptstück und eine Hauptphase des modernen Strebens, den ganzen Reichtum der Wirklichkeit zu erschließen und ihn dem menschlichen Leben zuzuführen. Diesem Zwecke diente bei ihr eine energische Zerlegung des Gesamteindruckes durch die Arbeit der Wissenschaft, eine scharfe Scheidung von Seelenleben und Natur, ein Ermitteln und Verwerten der kleinsten Elemente, ein Aufbauen aller Zusammenhänge von ihnen aus; alles miteinander hat den Lebensstand aufs gründlichste umgewandelt. Das Denken hob auch das Handeln, männliche Arbeit gab dem Menschen mehr Macht über die Natur wie über sich selbst, die exakte Naturbegreifung legte eine technische Bewältigung der Dinge nahe, im politischen und wirtschaftlichen Leben war die Freilegung der individuellen Kräfte zugleich ein Aufruf zur Selbsttätigkeit, in der gesamten Lebenshaltung erzeugte das Ausgehen vom Individuum eine freiere und frischere Art, wie Religion, Moral und Erziehung es besonders deutlich bekunden.

Mit dem allen hat die Aufklärung dem Leben der Menschheit sich dauernd eingeprägt; diese Stufe läßt sich nicht überspringen, auch wer über sie hinaus will, muß sie durchmachen oder doch würdigen. Aber es war ihre Stärke zugleich ihre Einseitigkeit und ihre Schwäche. Das Zurücktreten der Synthese, die innere Losreißung des Menschen vom All, die Überschätzung intellektueller Arbeit, die versteckte Idealisierung der Elemente, die Schranken der bloßen Zweckmäßigkeit und des Nützlichkeitsstrebens, sie kamen auf dem Wege zur Empfindung, auf dem die Weltgeschichte die Schranken menschlicher Bestrebungen zu erweisen pflegt: durch ihr eigenes Sichausleben. Die Entwicklung selbst treibt die Verneinungen

und Verengungen der Sache hervor; das Sinken der großen Ideen in der Durchschnittsgestaltung des Lebens enthüllt mehr und mehr ihre Schwächen, bis schließlich ein Umschlag erfolgt und jeder verwirft und verleugnet, was alle begeistert und bezwungen hatte. Erst eine spätere Zeit mag ein Gleichmaß des Urteils finden; die Fortdauer des Streits über die Aufklärung zeigt, daß das heute noch nicht voll erreicht ist, sondern daß trotz aller Rückschläge und Gegenwirkungen die Aufklärung immer noch fortlebt. So am meisten auf politischem Gebiet.

1. Die Rückschläge gegen die Aufklärung im 18. Jahrhundert.

a. Hume.

Hume (1711—1776) ist ein Denker durchaus selbständiger Art, er hat tief in die geistige Bewegung eingegriffen und Probleme herausgestellt, die auch heute fortbestehen. Seine Arbeit verändert wesentlich das Bild des menschlichen Seelenlebens wie die Stellung des Menschen zur Welt: dort verlegt sich der Schwerpunkt vom Denken in Sinnlichkeit, Naturtrieb und Gefühl; zugleich aber ergibt sich, daß das Verhältnis von Subjekt und Objekt sich nicht so fassen läßt, wie es bisher geschah, daß an Hauptstellen, was von draußen als eine Eigenschaft der Dinge an uns zu kommen scheint, in Wahrheit ein Werk unserer Seele, ein Erzeugnis des seelischen Mechanismus bildet; so beginnt schon hier jene für Leben und Weltbild folgenreiche Verschiebung vom Objekt zum Subjekt, die bald darauf Kant in größerem Stile durchgeführt hat. Nicht erst Kant, sondern schon Hume vollzieht jene Wendung, die Kant später mit der Tat des Kopernikus verglichen hat. Nur bedeutet den beiden Denkern das Subjekt etwas wesentlich anderes, und es entsteht bei ihnen damit eine recht verschiedene Gedankenwelt.

Zunächst löst sich in Hume ein schwerer Widerspruch der englischen Aufklärung. Sie will sich gänzlich auf den Boden der Erfahrung stellen, ihm glaubt sie alle Erkenntnis und auch die Lebensführung zu entnehmen. In Wahrheit verwendet sie weit über die Erfahrung hinaus viel eigenes Vermögen des Geistes, ohne es irgendwie zu begründen und gegen jene abzugrenzen. So behandelt z. B. die Erkenntnislehre grundlegende Denkgesetze, vornehmlich die Kausalverkettung, als Vorgänge an den Dingen; so

überschreitet noch mehr in praktischer Richtung das Vernunftwesen alle Erfahrung, und es erfolgt auf politischem, ethischem, religiösem Gebiet eine versteckte Idealisierung und Intellektualisierung der menschlichen Natur. Auch der Begriff der Natur ist hier zweideutig, indem er die Tatsache unmittelbar in einen Wertbegriff umsetzt.

Hume ist es, der diesen Widerspruch durchschaut und mit zäher Energie den reinen Bestand der Erfahrung herausarbeitet; von ihm aus entwirft er ein neues Bild von Leben und Wirklichkeit. Eine Kausalität im Sinne eines sachlichen Zusammenhanges der Ereignisse kann vor seiner Kritik nicht bestehen. Denn ein Zusammenhang wird, wie schon die antike Skepsis erkannte, nicht von draußen mitgeteilt, sondern vom Menschen hergestellt; er bedeutet alsdann, so scheint es, nicht mehr als eine gewohnheitsmäßige Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen, kraft deren ähnliche Lagen einen ähnlichen Verlauf erwarten lassen. So wird die Kausalität aus einem Weltgesetz ein bloßseelischer Vorgang, der die Dinge gar nicht angeht. Auch der Begriff des Dinges verliert seine bisherige Geltung. Körper, Seelen, Dinge überhaupt werden nicht wahrgenommen und bedeuten nicht Größen jenseits unseres Gedankenkreises, sondern sie sind lediglich Erzeugnisse und Hilfen unseres Vorstellens; die Seele z. B. ist nichts „als ein Bündel oder eine Sammlung verschiedener Vorstellungen, welche einander mit einer unbegreiflichen Geschwindigkeit folgen und in fortwährendem Fluß und Bewegung sind“. Unsere Vorstellungen spiegeln nicht eine neben ihnen befindliche Wirklichkeit. Die vermeintlichen Grade der Realität sind lediglich Grade einer undefinierbaren Kraft und Lebhaftigkeit, mit der die Vorstellungen den Geist ergreifen; schließlich kommt demnach alle unsere Überzeugung auf ein Gefühl zurück, bloße Schlußfolgerung versichert uns nirgends einer Wirklichkeit. Auch alle Zusammenhänge entspringen einer Nötigung des Gefühls und sind daher Sache des Glaubens (*belief*), der natürlich vom religiösen Glauben (*faith*) deutlich geschieden wird. Das Gefühl aber entwickelt sich vornehmlich durch Sitte und Gewohnheit, es wirkt dabei weniger der denkende als der empfindende Teil der Seele. Der Verlauf des Vorstellens untersteht nicht einer überlegenen Einheit und folgt nicht bewußter Überlegung, sondern er bewegt sich in strenger Notwendigkeit nach einfachen Grundformen der Assoziation. Mit solcher Wendung ins Empirisch-Psychologische

wird alle Metaphysik als ein Wahnbild ausgetrieben und nicht ohne Fanatismus angegriffen.

Auch im übrigen Leben verliert die Vernunft ihre leitende Stellung, die bewegenden Kräfte erweisen sich als völlig irrational. Nicht vernünftige Überlegung, sondern Affekte der Lust und Unlust bewegen unser Handeln, im vermeintlichen Siege der Vernunft über den Affekt siegt in Wahrheit ein ruhiger über einen heftigen Affekt. Aus eigenem Vermögen kann die Vernunft weder etwas heben noch hemmen, sie dient ganz und gar den Affekten. Tugend und Laster unterscheidet nicht eine theoretische Erwägung, sondern ein unmittelbares Gefallen oder Mißfallen, ein Gefühl der Lust oder Unlust, das ihre Betrachtung erzeugt. So wird die Moral eine Sache des Geschmackes. Auch die Behandlung der Religion erfährt einen gänzlichen Umschlag. Hatte die Aufklärung die Neigung, sie vom Erkennen her abzuleiten, so sucht Hume ihre Wurzel in den Affekten der Hoffnung und mehr noch der Furcht; damit bekämpft und zerstört er gründlich den englischen Deismus.

So wird durchgängig unser Leben auf die sinnliche Empfindung zurückgeführt, und es wird diese auch in der Kulturarbeit aufs zäheste festgehalten; was immer sich ihr gegenüber selbständig dünkte, das ist unterzuordnen oder auszuscheiden. Das verändert ganz und gar den Anblick wie die Ziele des Lebens; augenscheinlich ist die Wendung des Daseins ins Subjektive und Relative, augenscheinlich auch der Sieg des unmittelbaren Eindrucks über das Denken, des Affektslebens über die Theorie. Zugleich verschwindet alle Neigung zum Optimismus, nichts hindert eine volle Anerkennung der Schäden und Fehler im menschlichen Dasein. Aber was immer sich davon findet, das kann bei jener Wendung des Lebens ins Relative nicht tief erschüttern und leidenschaftlich erregen. Bei allen Gegensätzen und Kämpfen herrscht im Grunde des Lebens hier eine große Kühle und Nüchternheit; für andersartige Gedankenwelten ist gar kein Verständnis vorhanden.

Die Gedankenwelt Humes enthält ein selbständiges, mit bewunderungswürdiger Konsequenz entwickeltes Bild der Wirklichkeit. Der Positivismus des 19. Jahrhunderts hat durch Heranziehung der naturwissenschaftlichen, technischen, sozialen Erfahrungen dies Bild nur weiter ausgeführt, ohne dabei immer die volle Schärfe der Humeschen Gedanken zu wahren. Ein solcher reiner und bloßer Empirismus ist eine Möglichkeit, deren kräftige Durchführung ein

nicht geringes Verdienst bedeutet. Ob aber dies Bild genügt, ob hier nicht vielmehr die Leistung selbst eine unerträgliche Schranke zeigt, das ist eine andere Frage; zunächst hat es am meisten durch das gewirkt, was es bei Kant an weitergehender Bewegung hervorrief.

b. Rousseau.

Gegen das Überwiegen des Verstandes in der Aufklärung hatten schon die Engländer das Gefühl aufgeboten, bei Rousseau (1712 bis 1778) gelangt dieser Rückschlag zu vollem Siege. Obwohl kein großer Denker in der Art eines Descartes oder Kant, bildet er den Quell einer neuen Stimmung, den Beginn einer unermeßlichen Bewegung. Die Stärke seiner Wirkung erklärt sich zum guten Teil aus einem unausgeglichenen Gegensatz in seinem eigenen Wesen. Rousseau ist Dichter und Denker zugleich, als Denker neigt er zu nüchterner Logik, als Dichter zu träumerischer Romantik. Er ist stark in der Abstraktion wie auch in verkettendem Schließen, in scheinbar leichtem Spiel verbindet er die Sätze zu Reihen, deren einzelne Glieder wie Perlen einer Kette leicht zueinander rollen, und die als Ganzes doch eine gewaltige Wucht besitzen. Von hier aus erscheint sein Werk als eine bloße Entwicklung von selbstverständlichen Grundgedanken, es gibt sich alles so einfach, so einleuchtend und überzeugend, daß kein Widerspruch möglich dünkt. Jene Gedanken selbst aber sind in Wahrheit voller Probleme. Mit dem sachlichen Gehalt verbindet sich eine erregbare Subjektivität und gibt den Größen Leben und Leidenschaft, Stimmung und Färbung, Wert oder Unwert, Liebe oder Haß. Wenn aber die künstlerische Phantasie mit ihrem Zauber aus dem Tatbestand etwas anderes, weit Innerlicheres und Seelenvolleres macht, so tut sie das so leise und zart, daß das Dichten nicht als solches empfunden wird; das Neue verschmilzt mit dem Alten zu scheinbar völliger Einheit und zieht bei allem kühnen Wagnis die Überzeugungskraft der logischen Darlegung an sich. Weniger der Denker als der Dichter Rousseau hat die Herzen der Menschen bezwungen.

Dieser inneren Art entspricht in vollendeter Weise die Darstellung. Klar und einfach, wie sie sich gibt, scheint sie nur der schlichte Ausdruck sachlicher Notwendigkeit. Aber zugleich ist sie durch und durch Resonanz einer weichen und träumerischen Seele, in hinreißender Weise bringt sie ihre Regungen und Stim-

mungen zum Ausdruck, sowohl den glühenden Zorn und die stürmische Leidenschaft als die zartesten Schwingungen mit ihrem Zittern und Klingen; namentlich vermag sie verhaltene, zwischen Widersprüchen schwebende Stimmungen wunderbar zu verkörpern, mit dem Hauptton schlägt sie zugleich leisere Töne an und erweckt in allem Ungestüm der Bewegung wie allem Drang zum Handeln eine Sehnsucht nach besserer Art, einen Zug zur Einsamkeit, eine stille Melancholie. Das alles geschieht nicht ohne Kunst, aber die Kunst versteckt sich geschickt genug, um wie lautere Natur zu wirken.

In der Sache entfaltet Rousseau zuerst den radikalen Charakter der Aufklärung, den bis dahin eine optimistische Fassung des Verhältnisses von Kultur und Natur verbarg. Von Haus aus forderte die Aufklärung eine Vernunftgestaltung des Daseins, aber sie dachte sich das Ziel nicht fern und den Weg nicht allzu schwer. Die geschichtliche Kultur schien bei allen Irrung und Verirrung der Vernunft nicht schroff zu widersprechen und nach Austreibung von Vorurteil und Aberglauben einen tüchtigen und unbestreitbaren Kern zu enthalten. So schien deutliche Einsicht, redliches Wollen, emsige Arbeit alles in Ruhe und Güte schlichten zu können; es galt eine energische Sichtung, eine Klärung und Auffrischung, nicht aber eine völlige Erneuerung des Lebens durch schwere Erschütterung hindurch. Daher werden nicht elementare Leidenschaften entfesselt und die Gesellschaft bis zum Grunde aufgewühlt, sondern die Aufklärung entsteht auf der Höhe des sozialen Lebens und senkt sich von hier aus langsam, aber sicher zu den breiteren Schichten herab. Ein ruhiger Fortschritt dünkt alles miteinander aufwärts zu führen und die Interessen aller Klassen mehr und mehr auszugleichen. Auch die Verneinung ist maßvoll und gutartig; die Losung ist Reform, nicht Revolution. Die Männer, deren Jugendzeit dieser Epoche angehörte, haben sich in die politischen und sozialen Bewegungen der jüngeren Zeit nie recht hineingefunden.

Diese jüngere Zeit aber beginnt mit Rousseau. Ihm eröffnet sich eine schroffe Kluft zwischen dem Stande der Natur, den die Vernunft verlangt, und dem der Gesellschaft, der uns umgibt; dieser dünkt nicht bloß im Einzelnen voller Mängel, sondern ganz und gar widervernünftig, in seiner tiefsten Wurzel faul und morsch. So trifft auch die Anklage nicht einzelne Schäden, sondern das Ganze einer geschichtlich-gesellschaftlichen Kultur; das Einfache,

Unmittelbare, Naturwahre, das die Engländer innerhalb der Gesellschaft zu erreichen hofften, kehrt sich hier gegen diese und bekämpft sie auf Leben und Tod. Alle Einsicht und alles Wohlwollen der früheren Art wird nunmehr unzulänglich, vielmehr erweckt der schroffe Gegensatz von Schein und Wahrheit die glühendste Leidenschaft; nun darf nicht mehr der eine Mensch den anderen lenken und leiten, sondern jeder hat selbständig mitzuarbeiten und sich aus eigener Kraft Wahrheit und Glück zu erringen.

Damit verwandelt sich gänzlich der Wert der Gesellschaft für das Individuum. An der Gesellschaft sah die Aufklärung eitel Licht, der gesellschaftliche Stand schien aus unserer vernünftigen Natur zu entspringen und den Einzelnen unermeßlich zu fördern, unter dem Schutz der Gesetze schien die Freiheit besser gewahrt als bei der Zügellosigkeit der rohen Natur. Nun gelangt eine Kehrseite zur Empfindung: die Gesellschaft erscheint mit ihrer durchgängigen Bindung des Individuums an die Umgebung als die schwerste Gefahr für seine Kraft, seine Seele, sein Glück.

Die gesellschaftliche Kultur macht den Menschen unwahr, schwach und zerstreut, sie entfremdet ihn seinem eigenen Wesen. Da sie nur die Leistung nach außen hin schätzt, so wird alles Denken und Sinnen auf das Urteil der anderen gerichtet und vom eigenen Befinden abgelenkt; für jene Wirkung nach außen genügt der Schein, so entsteht eine durchgängige Heuchelei und verfälscht auch das Innere der Seele. Hier ist kein Boden für ein starkes Empfinden und ein kräftiges Wollen, sondern alle Regung wird auf den flachen Stand der Gesellschaft gestimmt; hier kann keine selbständige Individualität aufkommen, sondern allen wird eine Gleichförmigkeit aufgezwungen. Der Mensch fragt nicht, wie ihm selbst sein Tun gefalle, sondern was die anderen dazu sagen. „Niemand wagt er selbst zu sein. ‚Man muß es machen wie die anderen‘: das ist die Hauptmaxime der Weisheit. ‚Das tut man, das tut man nicht‘: das gilt als die letzte Entscheidung.“ Das „Ich“ verschwindet vor dem „Man“. So sich selbst entfremdet, begehrt der Mensch nicht das Nahe und Einfache, sondern das Ferne und Verwickelte; diese Zerstreuung ins Weite ergibt aber unvermeidlich eine innere Mattheit und Schwäche. Indem wir um alles sorgen, „ist unser Individuum nur der kleinste Teil von uns selbst. Jeder dehnt sich, sozusagen, über den ganzen Erdball aus und wird empfindlich über diese ganze große Fläche. Kann es befremden, daß unsere Übel

sich in allen den Punkten vervielfachen, durch die wir verwundbar sind?" Derart ins Ferne gerichtet, bleiben wir unserer Heimat fremd und gleichgültig gegen unsere Nächsten. „Mancher Philosoph liebt die Tataren, um nur nicht seine Nachbarn lieben zu müssen."

Solche Zustände können kein kräftiges Handeln, keine mannhaften Charaktere erzeugen. Aber auch unser Glück fährt dabei schlecht. Glücklich sein, das heißt nicht sowohl viel genießen als wenig leiden; wir leiden aber um so mehr, je weiter Wünschen und Können bei uns auseinandergehen; die Kluft zu verringern und erreichbare Ziele zu stecken, das bildet die echte Weisheit. So tut es der schlichte Landmann und findet dabei sein volles Glück. Das gesellschaftliche Leben aber tut das gerade Gegenteil, indem es uns in fernste Angelegenheiten verwickelt, unabsehbare Wünsche erzeugt, uns ganz und gar an fremde Dinge bindet.

So ein unwahres, unselbständiges, elendes Leben; konventionelles Unkraut überwuchert alle echte Natur und reine Menschlichkeit. Wenn schließlich das Verlangen nach einer Rückkehr zur Einfalt und Unschuld der Natur, nach einem kräftigeren und glücklicheren Leben durchbricht, so kann es sich unmöglich mit jenem Gesellschaftsstande vertragen, es muß sein künstliches Gebäude niederreißen und ein von Grund aus neues errichten. Dafür wird zum Losungswort die reine und unverfälschte Natur: ohne ein Eingreifen und Zustutzen unsererseits entfalte sie sich in vollster Freiheit; auf einfache Empfindungen des Menschen als Menschen gründe sich alles Leben und gestalte sich dadurch auch in seiner Verzweigung „natürlich". So ein Aufruf zu völliger Wandlung des Lebens.

Hier liegt der Kern von Rousseaus Streben, aber hier liegen auch die Hauptverwicklungen seiner Arbeit. Das Nein ist völlig klar, und der Denker seiner Richtung sicher, so lange er bei ihm verweilt; die Wendung zum Ja aber führt sofort in Unsicherheit. Was bedeutet ihm „Natur", und wie ist sie erreichbar? Sie kann ihm nichts anderes sein als der Grundbestand, der nach Abzug der Entstellungen und Verfälschungen durch die gesellschaftliche Kultur verbleibt. Aber dieser Bestand wird nicht klar und scharf herausgearbeitet, sondern in einem Gesamteindruck ergriffen und zugleich umgebildet; die Natur erhält eine romantische Beleuchtung, die einfachere und schlichtere Arten des Daseins zu etwas Reinem und Edlem verklärt; in geradem Gegensatz zur scharfen Kritik der Gesellschaft erscheint ein schwärmerischer Glaube an eine unver-

fälschbare Güte des Individuums; „alles Gute erreicht man von schönen Seelen — Rousseau hat diesen von Plato stammenden Ausdruck erst recht in Umlauf gebracht — durch Vertrauen und Offenheit.“ Auch intellektuell betrachtet, ist Rousseaus natürlicher Mensch keineswegs der rohe Naturmensch, sondern das durch die Kultur gebildete und aus ihrer Verwicklung zu sich selbst zurückkehrende Individuum; es wird hier der feinste Auszug der Kultur, von allen Mühen und Schlacken der Arbeit befreit, in die Natur zurückverlegt. Solche Verklärung der Natur läßt die Menschen in einfachen Verhältnissen und ihre Summierung, das Volk, als besser und reiner preisen; auch die äußere Natur erscheint in ihrer Unberührtheit vom Tun und Treiben des Menschen als ein Reich lauterer Wahrheit und seligen Friedens.

So denkt Rousseau nicht ernstlich daran, die ganze Kultur zu verwerfen und die rohe Natur wiederaufzunehmen. Sein Verlangen geht auf eine durchgreifende Umgestaltung des menschlichen Daseins zugunsten der Selbständigkeit des Individuums und einer Vereinfachung der Lebensführung, auf eine neue Gesellschaft, die den Zusammenhang mit der Natur wahrt, auf eine Verjüngung unseres Daseins. Dies Einlenken nähert ihn offenbar wieder der älteren Aufklärung, aber es bleibt der Unterschied, daß jetzt die Kritik nicht sowohl einzelne Erscheinungen als das Ganze trifft, und daß sie nicht aus verstandesmäßiger Überlegung, sondern aus unmittelbarem Gefühl hervorgeht. So ein Sturm und Drang der Bewegung, ein leidenschaftlicher Antrieb zur Umwälzung und Erneuerung.

Aller Einzelarbeit voran steht hier die Sorge um einen neuen Menschen, einen kräftigen, einfachen, glücklichen Menschen, der nicht an anderen Menschen und Dingen hängt, sondern bei voller Gesundheit seiner Natur auf sich selber steht, „der nur will, was er kann, und nur tut, was ihm gefällt“, der in alles Werk seine volle Kraft hineinlegt. Ein solcher wird sich nicht zunächst als ein Glied eines besonderen Standes, sondern vor allem als einen Menschen fühlen.

Die Bildung derartiger Menschen fordert hauptsächlich eine neue Erziehung. Die Erziehung soll nicht am Zögling herumkünsteln und ihn für fremde Zwecke dressieren, sie lasse namentlich in den Anfängen die Natur sich ungestört entfalten und wolle ihr ganz und gar dienen (*laissez faire en tout la nature*), sie halte überall

die unmittelbare Anschauung fest und erwecke eigene Tätigkeit, sie führe in sicherem Gange vom Nahen zum Fernen, vom Einfachen zum Verwickelten und gründe auch die moralische Bildung auf die Grundtriebe der Natur. Auf solchem Wege wird sie selbständige, tätige, glückliche Menschen bilden. Zugleich wird die Erziehung in Gehalt und Wert erhöht: sie hat nun nicht bloß den überkommenen Kulturbestand dem werdenden Geschlecht zu übermitteln, sondern sie soll eine neue und echtere Kultur erst bilden helfen, indem sie eine neue, reinere Menschheit heraufführt.

Zur Erreichung dieses Zieles gilt es alle einzelnen Lebensgebiete durch eine kräftigere Beziehung auf das unmittelbare Gefühl und durch einen engeren Anschluß an die Natur zu verjüngen. So unternimmt es Rousseau in Wahrheit, er führt den Gegensatz durch das ganze Dasein hindurch, entzündet überall Liebe oder Haß, stellt überall den Menschen vor ein schroffes Entweder-Oder.

Einer Erneuerung bedarf ohne Zweifel die Religion, da ihre landläufige Form alles inneren Lebens entbehrt. „Der Glaube der Kinder und vieler Menschen ist eine Sache der Geographie. Werden sie dafür belohnt werden, daß sie in Rom und nicht in Mekka geboren sind? Sagt ein Kind, es glaube an Gott, so glaubt es nicht sowohl an Gott, als es Peter oder Jakob glaubt, die ihm sagen, daß es etwas gibt, was man Gott nennt.“ Auch die philosophische Spekulation vermag hier wenig, das Hauptwerk verbleibt dem Gefühl mit seiner inneren Stimme; es versichert uns weniger einfacher, aber um so wertvollerer Wahrheiten, es läßt uns Gott, Freiheit, Unsterblichkeit unmittelbar und zugleich völlig sicher erfassen. Eine solche natürliche Religion ist nicht auf Gelehrsamkeit gestellt, alle Redlichen können sie üben. Ihr entspricht aufs beste das Christentum, in seiner ursprünglichen Einfalt und von der ebenso erhabenen wie rührenden Persönlichkeit Jesu her erfaßt, nicht in der Entstellung durch eine entartete Kultur.

Einer Umwandlung bedarf auch die Kunst. Die falsche Kultur mit ihrem Luxus hat sie der Natur entfremdet, sie verdorben und unwahr gemacht. Alle echten Vorbilder des Geschmackes bietet die schlichte Natur, während dem Luxus sich ein schlechter Geschmack zu verbinden pflegt. Die falsche Kunst der Zeit befaßt sich nur mit abgesonderten Kreisen und fremden Dingen. Die Komödie findet ihren Vorwurf nicht beim Volk, sondern in dem engen Bereich der höheren Gesellschaft, und die Tragödie sucht die Pariser

für Pompejus und Sertorius zu erwärmen. Auch bei Freuden und Festen sondere man sich nicht ängstlich ab; „exklusive Vergnügungen sind der Tod des Vergnügens. Die wahren Ergötzungen sind die, welche man mit dem Volke teilt.“

Hierher gehört auch eine Umwälzung des Naturgefühls, die Rousseau durchgesetzt hat. Er sucht bei der Natur weniger Genuß und Vergnügen als eine Befreiung von menschlicher Enge und eine Versetzung in reinere Sphären. So fesselt ihn weniger das Maßvolle und Anmutige als das Gewaltige und Grenzenlose, das Gefühl des Erhabenen erschüttere und läutere die Seele. Daraus erwächst eine begeisterte Freude am Hochgebirge. „Dort gewinnen die Gedanken eine Größe und Erhabenheit, den Gegenständen gemäß, die uns berühren. Es scheint, daß man im Emporklimmen über den Wohnort der Menschen alle niedrigen und irdischen Gefühle dort läßt, und daß in dem Maße, wie man sich den ätherischen Gefilden nähert, der Geist etwas von ihrer unzerstörbaren Reinheit annimmt.“ Überhaupt ist das Naturgefühl stark sentimentaler Art, die Natur scheint überall Reinheit und Frieden zu atmen; den Menschen aber beschleicht bei ihrer Ruhe und Stille leicht die Stimmung der Wehmut. Ein solches weiches, träumerisches, lyrisch-musikalisches Naturempfinden zeigen z. B. die Schilderungen vom Genfer See. So siegt hier der Typus einer romantisch-optimistischen Naturauffassung, der längere Zeit die Gemüter bezwungen hat.

Minder weich und sentimental zeigt den Denker die Politik. Wohl fehlt auch hier nicht alle Romantik, sie erscheint vornehmlich in dem Glauben an die Masse des Volkes, die immer das Gute will, es nur nicht immer sieht, einem der Lehre Rousseaus wesentlichen und unentbehrlichen Glauben. Aber die nähere Ausführung zeigt den abstrakten Logiker, der die Grundideen der Aufklärung in ihre äußersten Konsequenzen verfolgt, im besondern den Gedanken der Gleichheit zu voller Durchführung bringt. Nun wird nicht nur alles Recht von den Individuen abgeleitet, es soll auch bei ihnen verbleiben; alles geschichtliche Recht hat den ewigen Menschenrechten nachzustehen, es wird zum Unrecht, sobald es ihnen widerspricht. Aber mögen die Individuen immerfort den Gesellschaftsstand tragen, die Wendung zu ihm wirkt auf sie zurück. Das Zusammentreten der Einzelwillen ergibt ein Gesamt-Ich, einen kollektiven Körper; da ihm jedes Glied seine Rechte abtreten muß, so erlangt er eine unbeschränkte Gewalt. Solche Unterwerfung des

Einzelnen unter die Gemeinschaft hat aber zur unerläßlichen Bedingung die volle Freiheit und Gleichheit aller Individuen innerhalb der Gemeinschaft; nur alle zusammen sind souverän, und es läßt sich diese Souveränität nicht auf einzelne Personen übertragen. Auch kann nicht der eine den anderen vertreten; wird das Volk zu groß, um anders als durch Abgeordnete zu beraten, so gelte der Abgeordnete nur als ein Mundstück seiner Wähler, er übermittle lediglich ihre Entscheidung (imperatives Mandat). Die vollziehende Macht wird ganz und gar der gesetzgebenden unterworfen, der Neigung des Denkers gemäß, das Staatsleben vornehmlich als eine Anwendung von Gesetzen und den Kern des politischen Wirkens als ein Unterordnen des einzelnen Falles unter eine allgemeine Norm zu verstehen und damit das geschichtliche und persönliche Element im Staatsleben zu unterschätzen. Das Hauptziel des Staates bildet nicht wie den Engländern der Schutz der Einzelnen, sondern das Wohl des Ganzen, das, wie hier schon bemerklich wird, einen starken Druck auf die Freiheit der Individuen keineswegs scheut. Aber Rousseau betrachtet das Urteil des Volkes oder seiner Mehrheit als ein unfehlbares Gottesurteil, als den Ausdruck absoluter Vernunft. Dieser französische Radikalismus kennt eine Freiheit und Gleichheit nur innerhalb des Staates, keine Freiheit gegenüber dem Staate; die Staatsallgewalt im demokratischen Gewande verkörpert sich hier in klassischer Weise. Ein starker Optimismus beschwichtigt alle Zweifel; der Mensch scheint gut und vernünftig, wenn er nur der neuen Ordnung angehört.

Überhaupt ist es ein schroffer Gegensatz zwischen Herabsetzung der einen Seite und Verklärung der anderen, der den staatlichen Lehren Rousseaus eine dämonische Kraft der Aufreizung und Umwälzung gibt. - Alles Böse kommt letzthin auf die vorgefundene Gesellschaft, alles Gute auf den Einzelnen; die Natur hat uns zur Güte angelegt und zu vollem Glück berufen, die falsche Lebensordnung allein verwehrt es uns das zu erreichen. Die Folgerung und Forderung liegt nahe: das Hemmnis falle, es werde ausgerottet! Vornehmlich diese Schärfung des Gegensatzes zwischen den Nöten der gesellschaftlichen Lage und der Güte der menschlichen Natur hat Rousseau zum Bannerträger der Revolution gemacht; es scheint nur an einem energischen Wollen zu liegen, einem rücksichtslosen Aufräumen, damit sich alles ins Beste wende.

Die Kritik hat bei Rousseau leichtes Spiel. Sie braucht nur

die Probleme im Begriff der Natur aufzudecken, um das Unfertige und Schwankende der Leistung darzutun; sie kann zeigen, wie bequem es sich der Denker mit seiner Annahme einer natürlichen Güte des Menschen macht, und wie sehr er dabei der Aufklärung folgt; sie mag zugleich bemerklich machen, daß das Verlangen nach seelischer Tiefe und einer selbständigen Innenwelt selten ein ungestümes Wogen und Wallen der Seele überschreitet, daß oft bloße Gefühlserregung geistigen Gehalt ersetzen soll. Trotzdem behält Rousseau eine hervorragende Größe, schon sein tiefer Einfluß auf die Besten seiner Zeit verbietet, ihn allzu leicht zu nehmen. Zur Erfrischung und Verjüngung des Lebens hat er Unermeßliches beigetragen; sein Verlangen nach einem neuen Menschen ist in tiefster Wurzel ethischer Art; mögen seine Antworten nicht genügen, seine Fragen bleiben bedeutend und die Kraft bewunderungswert, mit der er sie der Menschheit aufzwang. Manche Ideen der Aufklärung hat er zuerst von der schulmäßigen Verpuppung befreit und zum Gemeingut gemacht, aber auch neue Bahnen hat er eröffnet. In ihm siegt die Wendung zur Unmittelbarkeit des Gefühls, mit ihm beginnt der Gegensatz und der Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft; so steht er am Scheidepunkt zweier Epochen.

Die Befreiung von der verstandesmäßigen Aufklärung und die Wendung zum Gefühl ergriff auch das deutsche Leben mit mächtigen Wogen. Stürmisch drängt das jugendliche Geschlecht von gesellschaftlicher Gebundenheit zu voller Freiheit des Einzelnen, von der Beengung durch starre Regeln zu frischer Ergreifung des unmittelbaren Eindrucks und zu ungehemmter Entfaltung aller Kraft, von umständlicher Verschnörkelung des menschlichen Daseins zur Wahrheit und Einfalt der Natur, von der Beugung unter Autoritäten zur Selbständigkeit und Ursprünglichkeit. Das Individuum möchte selbstherrlich sein, ein jeder den Durchschnitt überschreiten. So entsteht der Begriff des Genies und wird mit Lust und Liebe erörtert; wer nicht dahin gehört, nicht „Originalgenie“ ist, zum „Philister“ herabgedrückt. Für Lavater galt jeder als ein Philister, „in dessen Produktion wohl Richtigkeit der Ideen, Korrektheit der Sprache, Eleganz der Darstellung, aber nicht eigentliches Genie ist“. Diese Emanzipation gestaltet sich aber in Deutschland ganz anders als in Frankreich: sie rüttelt nicht an den Grundlagen von Staat, Gesellschaft und Religion, sondern sie bleibt mehr

literarischen und privaten Charakters; sie fordert für das individuelle Empfinden den freiesten Ausdruck und verwirft allen Zopf und Zwang des geselligen Lebens; politische und wirtschaftliche Dinge dagegen erregen sie wenig, und sie befaßt sich mit der Religion nicht sowohl, um ihren Befund einer radikalen Kritik zu unterziehen, als um sie dem Verstande zu entwinden und dem Gefühl zu überweisen. Als eine bloße Opposition hat diese Bewegung keine innere Selbständigkeit erreicht und kein neues Welt- und Lebensbild hervorgebracht. Aber für ein kommendes Großes hat sie Hindernisse weggeräumt und ihm den Weg bereitet; ohne diese Zeit des Sturmes und Dranges ist der deutsche Idealismus mit seinem Schaffen undenkbar.

Eine Klärung der Bewegung und zugleich ein Übergang zur Höhe der klassischen Zeit erfolgt in Herder. Auch er teilt die entschiedene Abweisung der Aufklärung, das starke Verlangen nach frischer Anschauung, ursprünglichem Leben, unmittelbarem Gefühl. Aber er gibt der Bewegung einen festeren Halt und einen reicheren Gehalt, indem er über das Gefühl hinaus zu einem Ganzen des menschlichen Lebens vordringt und in der Harmonie aller Kräfte ein Ideal universaler Menschlichkeit findet, indem er ferner das Leben der Einzelnen geschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen einfügt. Zugleich läßt ein sehnliches Verlangen nach Lebensfülle und Anschaulichkeit die natürlichen Bedingungen und Umgebungen unseres Daseins emsig und liebevoll ermitteln, mannigfache Fäden spinnen sich zwischen Innen- und Außenwelt und verstärken die Einheit des Ganzen; den verschiedenen Zeiten und Völkern wird eine unvergleichliche Individualität zuerkannt und diese aufs höchste geschätzt. Die Wirklichkeit kommt in lebendigen Fluß, und aller Fortschritt erscheint dabei als ein Bilden von innen heraus, als eine Selbstentwicklung; das alles bereitet die Gedankenwelt der Romantiker und der historischen Schule in wichtigen Zügen vor. Freilich liegt die Stärke hier weit mehr im Entwurf als in der Ausführung, aber die staunenswerte Vielseitigkeit und Aneignungskraft, besonders aber das kräftige Zusammenschauen der Dinge hat in hohem Maße zur Anregung und Belebung gewirkt. So bildet Herder ein unentbehrliches Glied in der Kette der deutschen Entwicklung.

2. Der deutsche Idealismus.

a. Kant.

α. Die Gesamtart.

In Kant erreichen wir wieder einen großen Denker, einen der größten aller Zeiten. Der Zugang zu ihm ist besonders schwer, schwerer wohl als bei irgend einem anderen Denker. Das aber nicht sowohl wegen der Umständlichkeit und Schwerfälligkeit seiner Darstellung — Schwerfälligkeit darin zu ertragen sind wir Deutschen ja gewöhnt —, sondern weit mehr deshalb, weil seine Philosophie der eingewurzelten Denkart schroff widerspricht, weil sie eine völlige Umkehrung des Denkens und Lebens fordert, ohne das Neue, das sie einführt, zu vollem Abschluß zu bringen. Es könnte aber Kant nicht so tief in die geistige Bewegung eingegriffen, nicht so stark auch den Menschen als Menschen aufgeregt haben, wenn nicht aus seiner Arbeit einfache Wahrheiten sprächen und zur Umgestaltung unseres Daseins wirkten. Um diese Wahrheiten zu erfassen, heißt es sich in die inneren Notwendigkeiten zu versetzen, die sein Wesen enthält, und in deren Entwicklung er eine geistige Selbstbehauptung vollzieht. Denn das ist es, was das Leben und Schaffen eines großen Mannes in Fluß bringt: eine Grundüberzeugung, ein Glaube, eine Notwendigkeit des ganzen Wesens verlangt zwingend eine Gestaltung des Denkens und Lebens, welche die überkommene Gedankenwelt nicht bietet, ja der sie schroff widerspricht; so entsteht ein harter Zusammenstoß; um zu siegen muß die Persönlichkeit einen neuen Stand der Dinge erzeugen, der die Forderung ihres Wesens erfüllt. Solchen Kampf und den schließlichen Sieg der inneren Notwendigkeit zu betrachten, ist ein wundervolles Schauspiel, nirgends mehr als hier erweist sich überzeugend, daß der Mensch mehr ist oder doch mehr sein kann als ein bloßes Erzeugnis der Umgebung, ein bloßer Niederschlag der gesellschaftlichen Atmosphäre.

Es enthielt aber Kants geistige Art zwei Forderungen, die zunächst unverbunden scheinen, die sich ihm schließlich aber aufs engste zusammenschlossen: er verlangt eine neue Art des Erkennens, und er verlangt eine neue Art der Moral. Was bis dahin an Erkennen geboten ward, das scheint ihm bei weitem nicht sicher genug begründet, das schwankt nach seiner Überzeugung zwischen einer

dogmatischen Überspannung des menschlichen Vermögens und einem zerstörenden Zweifel hin und her; nicht minder entbehrt die Moral, zu der man sich oft aus dem Schiffbruch des Erkennens flüchtete, in der gewöhnlichen Fassung eines sicheren Grundes und eines echten Gehalts. Von der Möglichkeit, ja der Notwendigkeit eines echten Erkennens und einer echten Moral ist Kant aber felsenfest überzeugt; es muß sich ein Weg finden lassen, um das, was als Grundforderung das ganze Wesen durchdringt und zur Arbeit treibt, zu entwickeln und zugleich zu rechtfertigen. Diese Aufgabe wurde für Kant zum alleinigen Inhalt des Lebens und zur Sache unermüdlicher Arbeit. Diese Arbeit errang darin ihren Haupterfolg, daß eine durchgreifende Wendung zugleich beide Aufgaben löste, daß das echte Wissen und die echte Moral einander nicht stören, sondern sich gegenseitig ergänzen und fördern. Aber sie tun es nur, indem völlig neue Maße und Werte entstehen, indem eine alte Welt zusammenbricht, und eine neue mit überlegener Klarheit aufsteigt.

β. Die Erkenntniskritik und der Zusammenbruch der alten Denkweise.

Alles Erkennen will Wahrheit; ob aber dem Menschen Wahrheit irgendwie möglich sei, das hat der Verlauf der Zeit immer zweifelhafter gemacht. Der naiven Vorstellungsweise und mit ihr der antiken Wissenschaft galt die Wahrheit als eine Übereinstimmung unserer Vorstellung mit einer draußen befindlichen Wirklichkeit; eine solche Übereinstimmung schien ganz wohl erreichbar, so lange noch keine Kluft die Welt und die Seele schied, so lange die Welt als von innerem Leben erfüllt und die Seele als ihr wesensverwandt galt. Die moderne Denkweise hat aber jenen unmittelbaren Zusammenhang zerstört, indem sie die Seele von der Welt ablöste und ihr schroff entgegensetzte; damit fiel der Begriff der Wahrheit im alten Sinne. Das entging schon den Denkern der Aufklärung nicht, aber erst Kant zeigt mit voller Überzeugungskraft, daß ein unabhängig von uns vorhandenes Ding bei sich selbst erkennen zu wollen, einen völligen Widersinn bedeutet. Denn in der Mitteilung an uns müßten sich die Dinge unvermeidlich verändern, ohne daß je auszumachen wäre, ob und wie weit unser Bild dem Gegenstande entspricht, da keine Vergleichung des einen mit dem anderen möglich ist. Vor allem aber würde jener Weg nie zu der Allgemein-

gültigkeit und Notwendigkeit führen, die alles echte Erkennen fordert. Auf ein solches wäre daher endgültig zu verzichten, wenn unsere Begriffe draußen befindlichen Gegenständen entsprechen müßten.

Aber es besteht noch eine andere Möglichkeit, eine Möglichkeit, die mit eiserner Konsequenz entwickelt und in alle Verzweigung verfolgt zu haben, Kants Hauptleistung bildet. Könnte es nicht sein, daß sich nicht unsere Begriffe nach den Dingen, sondern die Dinge nach unseren Begriffen richten, daß wir die Dinge nur so weit erkennen, als sie in unsere Anschauungs- und Denkformen eingehen, also wir selbst sie von unserem Geiste aus gestalten? Das ist die berühmte von Kant vollzogene Umwälzung, die er selbst mit der Leistung des Kopernikus verglich; hier wie dort wird der Standort nicht in den Dingen, sondern im Beobachter genommen. Eine derartige, von uns aus entwickelte Wahrheit kann freilich auch nur für uns, sie kann nicht jenseits des Menschen gelten, sie reicht nicht über das Reich unserer Vorstellungen, das Reich der Erscheinungen hinaus. Wahrheit ist für uns nur zu retten, wenn wir sie auf den eigenen Kreis beschränken und auf alles Gelten darüber hinaus verzichten. Ein Erzeugnis unseres Geistes könnte nur dann absolute Wahrheit bedeuten, wenn unser Erkennen schöpferisch wäre und aus seiner eigenen Bewegung eine Wirklichkeit hervorbringen könnte. Das aber kann es nicht, das menschliche Denken bedarf irgendwelcher Anregung und Darbietung, um ein Erkennen hervorzubringen, es bleibt insofern streng an die Erfahrung gebunden, es fällt ins Leere, wenn es sich von ihr ablöst. Anders ausgedrückt: die Formen der Erkenntnis stammen von innen, der Stoff aber muß von außen geboten werden. Wir bedürfen seiner notwendig für alles Erkennen; was wir jedoch aus ihm machen, das liegt bei uns; ein Weltgefüge, eine zusammenhängende Erfahrung, fällt uns nicht zu, sondern wird von uns selbst bereitet; die Ordnung und Regelmäßigkeit der Erscheinungen, die Natur genannt wird, ist unser eigenes Werk. So erklärt sich das stolze Wort: „Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor."

Diese durchgreifende Wendung ist zunächst eine bloße Behauptung, ihren Beweis hat sie erst zu erbringen. Das geschieht durch das Ganze der „Kritik der reinen Vernunft" derart, daß Kant Punkt für Punkt aufzeigt, wie alles, was zur Verbindung der

Mannigfaltigkeit, zur Herstellung eines Zusammenhanges der Wirklichkeit dient, nicht von den Dingen mitgeteilt, sondern von uns aufgebracht wird, daß es nicht von außen, sondern von innen stammt. Dieser Nachweis verwandelt völlig das herkömmliche Bild der Wirklichkeit. Denn aus dem gewöhnlichen Verfahren, die Leistung der Seele den Dingen als Eigenschaft beizulegen und die Welt des Subjekts in ein Reich objektiver Wirklichkeit gegenüber dem Subjekt zu verwandeln, war unsäglich viel Schein aufgekommen und ein Trugbild der Wirklichkeit entstanden. Die Zerstörung dessen bewirkt durch alle Verzweigung der Erkenntnis hindurch die gründlichste Umwandlung und Umwertung; was in gelehrter, umständlicher, bisweilen ermüdender Art beginnt und mit peinlicher Sorgfalt Schritt für Schritt vordringt, das wendet sich schließlich an den ganzen Menschen und ruft ihn zu neuer Denkart und neuem Leben auf.

Raum und Zeit schienen uns sonst als objektive Ordnungen zu umfangen, jetzt läßt eine nähere Prüfung ihres Wesens und ihrer Entwicklung bei uns ersehen, daß der Mensch selbst sie aufgebracht hat, daß sie nur subjektive Anschauungsformen sind, in denen unsere Seele die Eindrücke ordnet; wir empfangen diese Formen nicht von einer jenseitigen Welt, sondern wir bilden in ihnen eine eigene, nur für uns Menschen gültige Welt. Die Allgemeingültigkeit und die Notwendigkeit der Sätze der Geometrie und der Arithmetik wäre unbegreiflich, wenn Raum und Zeit, die ihre Grundlagen bilden, nicht lediglich Grundformen unserer Anschauung wären. So fällt die vermeintliche Handgreiflichkeit der sinnlichen Welt; zum Problem wird, was sonst das Allergewisseste schien.

Von dieser Erschütterung glaubte Kant einige Zeit sich auf das Denken zurückziehen zu können, als ein Vermögen, das eine Wahrheit der Dinge eröffne; später ergriff die Kritik auch dieses Gebiet und zeigte, daß auch hier alles Streben ins Weite im eigenen Kreise verbleibt, daß vom Kleinen bis ins Große unser eigenes Denken bereitet, was bis dahin als unabhängig von ihm vorhanden und den Dingen selbst angehörig galt; „zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das Erste, was er dazu tut, ist nicht, daß er die Vorstellung eines Gegenstandes deutlich macht, sondern daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht.“ Den Begriff eines Dinges erzeugt unser Verstand, um den sonst zerstreuten Eindrücken Halt und Einheit zu geben;

auch was an Zusammenhängen der Erscheinungen vorliegt, ist nicht eine Ordnung und Mitteilung der Außenwelt, sondern unser eigenes Werk. Im besonderen wird die Kausalverkettung, wie schon Hume es sah, nicht von draußen übermittelt, aber sie ist nicht, wie dieser meinte, ein Erzeugnis bloßer Gewöhnung, sondern ein Grundgesetz unseres Geistes, der mit ihrer Hilfe die Erscheinungen verknüpft und in ein Ganzes zusammenfügt. Dieser mit peinlicher Sorgfalt durchgeführte Beweis, daß erst das Denken die sonst halt- und gestaltlosen Empfindungen in Erfahrungen umsetzt und eine zusammenhängende Wirklichkeit hervorbringt, zerstört aufs gründlichste allen Materialismus, der von außen her aufbauen möchte und Elemente wie Zusammenhänge draußen vorzufinden glaubt; Kants scharfe Scheidung zwischen sinnlich Handgreiflichem und logisch Festem hat jenen ein für allemal zu einer unwissenschaftlichen Ansicht herabgesetzt.

Bis soweit verblieben wir innerhalb des Bereichs der Erfahrung. Aber so sehr alles menschliche Erkennen an sie gebunden ist, die letzte Grenze unseres Denkens bildet sie nicht. Vielmehr treibt ein uns innewohnendes Vermögen der Vernunft uns zwingend über die Erfahrung hinaus, wir müssen streben, sie in ein Ganzes zu fassen und auf einen letzten Grund zurückzuführen, wir können nicht umhin, zu dem Bedingten der Erfahrung etwas Unbedingtes zu suchen. Aber so gewiß dies Unternehmen eine Größe unseres Wesens bekundet, es führt uns in ärgste Verwicklung; wir zeigen uns nämlich der Aufgabe nicht gewachsen, die wir doch unmöglich abweisen können. Wir vermögen nämlich nicht, jenseit der Erfahrung einen festen Standort zu erreichen und von ihm einen Weg zu ihr zurückzufinden, von ihm aus sie abzuleiten; wir werden immer wieder auf eben die Erfahrung zurückgeworfen, über die es uns zwingend hinaustrieb. So müssen wir schließlich erkennen, daß auch das Streben nach letzten Abschlüssen nur innerhalb unseres Gedankenkreises liegt, nicht über ihn hinausführt, und daß wir zu Unrecht die subjektive Notwendigkeit einer Verknüpfung unserer Begriffe als eine objektive Notwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich verstanden.

Diese Überzeugung muß aber erschütternd wirken, da bei dem Streben nach einer zusammenhaltenden Einheit und einem letzten Abschluß die dem Menschen allerwichtigsten Dinge in Frage stehen: die Probleme der Seele, des Weltalls, der Gottheit. Wir können

unser Seelenleben nicht fassen ohne die Mannigfaltigkeit dessen, was in ihm vorgeht, auf eine beherrschende Einheit zurückzubeziehen; aus solcher Einheit wurde früher ein Wissen von dem Wesen der Seele entwickelt, namentlich ihre Einfachheit und Unzerstörbarkeit erschlossen. In Wahrheit liegt alle Einheit nur innerhalb unserer Gedankenarbeit und überschreitet nicht die Erfahrung; unbeantwortet bleibt daher für immer die Frage nach dem Wesen der Seele, unbeantwortet auch die, ob sie den Tod zu überdauern vermag. — Wir verbinden weiter die Vielheit der Erscheinungen zum Ganzen einer Welt und möchten über die Beschaffenheit, die Grundkräfte, das Gefüge usw. dieser Welt aufgeklärt sein. Aber wir verfallen dabei unauflöslichen Widersprüchen, indem jedem versuchten Ja alsbald ein Nein gleichkräftig gegenübertritt; jedes von ihnen ist stark genug, die Behauptung des Gegners zu widerlegen, aber zu schwach, sein eigenes Recht zu erweisen. Denken wir z. B. die Welt in Raum und Zeit als begrenzt, so wird das Bild zu klein, denken wir sie als unbegrenzt, so wird es zu groß; das eine ist ebenso unerträglich wie das andere. Da es aber kein Drittes gibt, so ist deutlich und zwingend dargetan, daß wir in jenem Weltbilde nicht eine vorhandene Wirklichkeit ergreifen, sondern lediglich von uns aus eine Zusammenfassung versuchen; bei diesem Versuch aber treffen widerstreitende Bewegungen zusammen und halten die Sache stets in der Schwebe. — Auch dem letzten Problem dieser Art, der Gottesidee, geht es ähnlich: ohne einen letzten, bei sich selbst befindlichen Grund aller Wirklichkeit erreicht unser Erkennen keinen Abschluß; aber ein solches begründendes Sein damit für objektiv erwiesen halten können wir nur, wenn wir Antriebe innerhalb unseres Gedankenkreises in Notwendigkeiten ihm gegenüber verwandeln, wenn wir uns durch einen kecken Sprung aus dem Subjektiven ins Objektive, vom Begriff in ein von ihm unabhängiges Sein versetzen. Daß wir an all diesen Stellen einen letzten, uns überlegenen Abschluß fordern, liegt lediglich innerhalb unseres Denkens, es führt nie darüber hinaus. Demnach überschreitet unser Streben nirgends den eigenen Gedankenkreis und dringt daher nie zu einem Wesen der Dinge und zu letzten Gründen vor. Was uns als Mitteilung einer um uns vorhandenen Wirklichkeit galt, das haben wir selbst in die unerforschliche Welt hineingetragen.

Der erste Eindruck einer solchen Verschiebung aus dem

Objektiven ins Subjektive muß erschütternd und niederschlagend wirken. Denn daß die Wahrheiten unabhängig von uns und uns gegenüber galten, das vornehmlich gab ihnen Bedeutung und Wert; unersetzlich scheint der Verlust, wenn uns nunmehr alle Wahrheit im alten Sinne genommen wird, und zwar für alle Zeit. Denn kein Fortschritt der Wissenschaft kann daran etwas ändern, auch alle Erfolge verbleiben innerhalb unseres Lebenskreises.

Freilich läßt die Umkehrung auch manches gewinnen. Indem das Subjekt von sich aus eine Welt gestaltet und zusammenhält, indem es über alle Erfahrung hinaus letzte Gründe erstrebt, erweist es eine eigentümliche Weite und Größe. Die scharfe Scheidung der Form vom Stoff und ihre ausschließliche Zuweisung an die Seele enthüllt in dieser ein viel feineres Gewebe und zeigt auch in scheinbar einfachen Leistungen eine reiche Struktur; eine mikroskopische Betrachtung deckt verwickelte Zusammenhänge auf, wo früher die Sache einfach schien. Wie viel mehr hat Kant z. B. im Vorgang der Anschauung sehen gelehrt! Zugleich wirkt die Versetzung aller Leistungen auf den eigenen Boden der Seele dahin, ihr Eigentümliches und Unterscheidendes deutlicher herauszuarbeiten und schärfer gegeneinander abzugrenzen. Kant ist besonders stark in der Aufweisung qualitativer Unterschiede und scharfer Gegensätze, völlig anders als Leibniz, der alle Fülle des Geschehens einer einzigen Stufenfolge einfügen wollte. So scheidet die kantische Gedankenwelt schärfer als je geschehen war Sinnlichkeit und Verstand, Verstand und Vernunft, theoretische und praktische Vernunft, Gutes und Schönes, Recht und Moral; solche Scheidungen, die bis ins Kleinste reichen, vertiefen, klären und beleben das Bild der Wirklichkeit.

Aber Kant versteht nicht nur zu scheiden, er versteht auch wieder zusammenzufügen und von einer überlegenen Einheit aus alle Mannigfaltigkeit zu beherrschen. Das Ausgehen vom Subjekt macht solche Aufgabe weit eher lösbar. Denn erst wenn das, was sonst eine Mitteilung der Dinge dünkte, von innen her aufgebracht wird, lassen sich alle Möglichkeiten überschauen, eine Vollständigkeit erreichen, ein Zusammenhang und eine Gliederung finden. Hier entstehen umfassende Gesamtwerke, wie z. B. das Ganze der Erfahrung, das jeder einzelnen Betätigung eine besondere Aufgabe und einen bestimmten Platz zuweist; ohne die Wendung zum Subjekt wäre Kants Gedankenwelt nicht die größte architektonische

Leistung in der Geschichte der Philosophie geworden, nirgends ist so sehr wie hier die Wirklichkeit mit all ihrer Fülle in einen festen Gedankenbau geordnet, das systematische Denken zeigt hier eine noch größere Kraft als in der Aufklärung, die in ihm eine Stärke hatte.

Solche Leistung erhöht das Subjekt auch im eigenen Wesen, es verwandelt sich in einen großen Zusammenhang, in ein geistiges Gewebe; Kant denkt bei ihm nicht sowohl an das einzelne Individuum als an eine allen Menschenwesen gemeinsame geistige Struktur, an das „Bewußtsein überhaupt"; so ist das Weltbild, das er vom Subjekt aus entwirft, ein Werk nicht des Einzelnen, sondern des Menschenwesens. Das gibt seiner Arbeit einen auszeichnenden Charakter, daß sie nicht danach fragt, wie der einzelne Mensch zu gewissen Leistungen, zu Wissenschaft, Moral usw. gelangt, sondern wie Wissenschaft, Moral usw. innerhalb des Geisteslebens überhaupt möglich sind, welche Voraussetzungen und welche Zusammenhänge sie verlangen und erweisen; damit entsteht ein neues Verfahren, eine „Transzendentalphilosophie", und hebt sich deutlich von aller empirischen Behandlung ab. Wenn also Kant dem Erkennen die Welt der Dinge verschließt, so stellt er ihm ein neues Ziel in der Ermittlung des Vermögens, womit der Menschengeist kraft der ihm innewohnenden Vernunft sich seine Welt erbaut; so wird es aus einem Erkennen der Welt, aus einem Ergründen des Wesens der Dinge zu einer Selbsterkenntnis des sich eine Welt bereitenden Menschengeistes und zugleich zur Aufdeckung einer Vernunftkraft, die im Menschenwesen wirkt.

Demnach hat Kants Erkenntnislehre nicht bloß viel genommen, sondern auch viel gegeben. Immerhin würde die völlige Beschränkung des Menschen auf einen Sonderkreis nur eine an den Menschen gebundene Wahrheit ergeben, und eine solche kann uns nimmer gewähren, was wir bei der Wahrheit zu suchen pflegten und zu suchen unmöglich aufhören können. So würde Kant zu den vorwiegend verneinenden Geistern gehören, wenn jene Kritik der Erkenntnis sein letztes Wort bedeutete. Das aber tut sie nicht, vielmehr stellt jene mit aller Größe ihrer Leistung sich als eine bloße Vorarbeit für seine letzte Überzeugung dar, die das Gebiet der praktischen Vernunft eröffnet.

γ. Die moralische Welt.

Die Wendung zum Subjekt, die Kants ganzer Philosophie ihren eigentümlichen Charakter gibt, nimmt sich auf dem Gebiet des Handelns völlig anders aus als auf dem des Erkennens. Denn während auf diesem das Subjekt nur mit Hilfe einer undurchsichtigen Welt und in der Richtung auf diese Welt zur Betätigung kam, eröffnet sich auf dem anderen Gebiet die Möglichkeit eines selbständigen Wirkens und der Erzeugung einer Welt aus eigenem Vermögen; unter der Bedingung freilich, daß es sich von allem Draußengelegenen befreit und seine Hauptaufgabe in sich selber findet. Damit ist von vornherein entschieden, daß nicht das Streben nach Glück ein derartiges Handeln und Leben hervorbringen kann; denn jenes bindet nach Kant den Menschen an etwas, das draußen liegt, und unterwirft ihn seinen Forderungen. Um unabhängig, „autonom“, zu werden, muß das Handeln alle fremden Zwecke von sich weisen und sich nur mit sich selbst befassen. Enthält nun der Lebenskreis des Menschen ein solches autonomes Handeln? Kant bejaht diese Frage zuversichtlich von der Tatsache aus, daß ein moralisches Gesetz, daß ein unbedingtes Soll der Pflichtidee in uns wirkt. Die Moral fordert von uns gewisse Handlungen und Gesinnungen, nicht wegen ihrer Folgen für uns, sondern lediglich ihrer selber wegen; das moralische Gesetz spricht zu uns nicht bedingungsweise, sondern unbedingt, als ein „kategorischer Imperativ“, und es gilt die Erfüllung dieses Gebotes nicht als ein besonderes Verdienst, sondern als einfache Pflicht und Schuldigkeit. Damit entsteht ein schweres Problem; wir können es nicht lösen ohne von uns selbst ein neues Bild zu gewinnen. Woher dies Gesetz, das so sicher und überlegen zu uns spricht? Unseren Willen bewegen und den Gehorsam als eine Pflicht verlangen könnte es nie als von draußen auferlegtes Gebot. Denn was immer von außen kommt, und wäre es ein Befehl von Gott, das könnte nur wirken durch irgendwelche der Handlung verheißene Folge, das müßte durch Lohn oder Strafe anziehen oder abschrecken; damit aber hätte es seinen moralischen Charakter aufgegeben, denn als moralisch gut kann nur gelten, was lediglich seiner selber wegen, nicht wegen der Folgen gewollt wird. So kann das Gesetz nirgend anders her als aus unserem eigenen Innern stammen, es ist unser eigenes vernünftiges Wesen, das in ihm sich uns offenbart, es ist unser eigenes

Wollen, welches das moralische Gebot uns zur Pflicht macht. Das ergibt aber einen völlig neuen Anblick der Seele, sie gewinnt eine Tiefe bei sich selbst und zugleich eine innere Abstufung, in uns erscheint eine „intelligible“ Natur, die an den Menschen als eine Forderung kommt, aber als eine Forderung seines eigenen Wesens, als ein Verlangen nach Verwirklichung dieses Wesens. So eröffnet sich innerhalb des Menschen eine weite Kluft, die ihn zugleich als klein und als groß darstellt: klein ist er gegenüber dem Gesetz, hinter dessen strengen Forderungen sein Verhalten aufs weiteste zurückbleibt, groß dagegen ist er mit dem Gesetz, sofern er in ihm sein innerstes Wollen und Wesen erkennt und selbst zum Gesetzgeber, zum Mitträger einer neuen Ordnung wird. Aus solchen Zusammenhängen erklären sich die bekannten Worte: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwänglichen außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. — Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist.“

Eine solche Hoheit aber hat das moralische Gesetz nur, wenn es seine Unabhängigkeit aufs strengste wahrt, sich nicht irgendwie mit Fremdartigem verquickt. Das geschieht aber nur, wenn die bloße Form des Gesetzes, die Allgemeinheit der Maxime, unser Handeln ausschließlich beherrscht; die Maxime unseres Wollens muß zugleich zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung taugen, und unsere Beweggründe dürfen, zum allgemeinen Gesetz erhoben, nie sich selbst widersprechen. Wir haben zu handeln aus bloßer Achtung vor dem Gesetz, als Gefäß und Werkzeug des Gesetzes, das wir selbst mit gegeben haben. Aus solchem Gedankengange läßt Kant das sittliche Handeln des Menschen in keiner Weise mit der natürlichen Neigung zusammenrinnen, ja macht er ein Handeln gegen die natürliche Neigung zum Kennzeichen pflichtgemäßer Gesinnung; damit wird nicht alle Neigung für unrecht erklärt, wohl aber das sittliche Gebiet als etwas wesentlich Höheres über sie erhoben; „die einzig sittliche Triebfeder ist die Achtung für das Sitten-

gesetz.“ Eben diese strenge Fassung der Lebensaufgabe ergibt die höchste Schätzung des Menschen als eines autonomen Wesens. Autonomie ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Erst sie, nicht der bloße Intellekt, macht den Menschen zu etwas wesentlich anderem als das Tier, „über die bloße Tierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet.“ Zugleich klären und verschärfen sich Begriffe, die von alters her die Menschheit bewegten, die bis dahin aber keine sichere Begründung aus einer philosophischen Gedankenwelt fanden, Begriffe wie Persönlichkeit und Charakter. Zum Persönlichsein genügt nicht das bloße Denkvermögen, sondern es fordert die Fähigkeit einer sittlichen Zurechnung und damit eine Unabhängigkeit von allem Mechanismus bloßer Natur. Der Charakter aber ist weder eine bloßnatürliche Anlage noch eine durch Gewöhnung erworbene Festigkeit des Handelns, sondern die „absolute Einheit des inneren Prinzips des Lebenswandels überhaupt“. Solche Vertiefung allen vertrauter Größen hat weit über die Schule hinaus auf das gemeinsame Leben gewirkt.

Den Mittelpunkt dieser Überzeugungen bildet die Idee der Freiheit, als der Selbstbestimmung des vernünftigen Willens, als des Vermögens, einen Zustand von selbst anzufangen; sie ist die Voraussetzung aller Moral: so gewiß es Moral gibt, so gewiß besteht auch Freiheit, wir müssen können, wo wir sollen: „Du kannst, denn du sollst.“ Dieser Idee der Freiheit widersprach die durchgängige Verkettung des Geschehens mit unangreifbarer Starrheit, so lange sie als eine Eigenschaft der Dinge selbst erschien. Die Vernunftkritik aber hat die Verkettung als das Werk unseres eigenen Geistes erwiesen, das nur für die Welt der Erscheinungen gilt, das daher freien Platz für eine andere Ordnung der Dinge läßt, wenn sich dafür zwingende Antriebe finden. Diese liefert aber die Moral; so wird nunmehr die Freiheit zum archimedischen Punkt, „woran die Vernunft einen Hebel ansetzen kann“. Aus der Freiheit entsteht ein neues Reich gegenüber der bloßen Natur, die Moral erscheint nun nicht mehr als eine Leistung innerhalb einer gegebenen Welt, sondern als der Aufbau einer neuen Welt, deren Wert ganz und gar in ihr selber liegt, keiner Bestätigung durch die Welt der Erfahrung bedarf, ja einen vollen Widerspruch mit ihr keineswegs zu scheuen braucht. Denn „in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die

Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist die Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird". So hat die Moral, unbekümmert um das Tun und Treiben der Menschen, ihren eigenen Weg zu verfolgen, dessen gewiß, daß nur ihre Welt Güter enthält, die das menschliche Dasein lebenswert machen. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." „Alles Gute, das nicht auf moralisch gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als Schein und schimmerndes Elend." „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben." So eine gründliche Befreiung des sittlichen Handelns von der gegebenen Welt, eine Befestigung in sich selbst, ein Unabhängigwerden von allem äußeren Erfolge.

Diese Schätzung der moralischen Welt ruht auf der Überzeugung, daß das sittliche Handeln nicht der besonderen Natur des Menschen entstammt, sondern ein allgemeingültiges Reich der Vernunft eröffnet Denn die Freiheit, woraus jene Welt hervorgeht, gehört zum Wesen der Vernunft; so läßt ihre Entwicklung eine allen Vernunftwesen gemeinsame Wahrheit, eine absolute Wahrheit gewinnen. Demnach eröffnen sich von hier aus, wenn auch „nur mit schwachen Blicken" Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, in den tiefsten Grund der Wirklichkeit. Kant findet hier eine zuversichtliche Antwort auf die Frage nach einem letzten Sinne der Welt, dieser kann nunmehr nur ein moralischer sein. Mit solchem Erstreben einer letzten und vollen Wahrheit erweist er sich selbst als einen Metaphysiker, freilich als einen Metaphysiker eigener Art.

Auch bewährt er bei solcher Wendung die ihm eigentümliche kritische Vorsicht. Was das neue Gebiet an Ideen entwickelt, das bleibt grundverschieden von allen theoretischen Lehren, das setzt die Anerkennung des Sittengesetzes voraus und fordert damit eine persönliche Entscheidung. Aber diese ist keineswegs eine Sache individuellen Beliebens, sie wird allen als Pflicht auferlegt.

So die Idee der Freiheit, die Grundlage aller Moral, so auch zwei weitere Ideen, die der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes; sie gehen nach Kants Überzeugung aus der Moral

notwendig hervor. Das Sittengesetz verlangt eine strikte Erfüllung, eine vollendete Heiligkeit des Wandels, diese Aufgabe kann der einzelne Mensch innerhalb des Erdenlebens unmöglich lösen, ein schlechthin Unmögliches aber wäre nicht mit ganzer Kraft zu erstreben, so bedarf unser Handeln der Überzeugung, daß wir über diese kurze Zeitspanne hinaus ins Unendliche fortbestehen. — Die natürliche Ordnung der Dinge läßt Tüchtigkeit und Glück oft weit auseinanderfallen, sie versagt dem Glückswürdigen oft das gebührende Glück. Wir könnten aber nicht unsere ganze Kraft an die Verwirklichung des Guten setzen, müßte es uns als ohnmächtig gelten; so erzeugt die Idee des Guten notwendig die Forderung einer naturüberlegenen sittlichen Ordnung und damit die eines allmächtigen sittlichen Wesens: Gottes. — Diese Erörterungen erreichen nicht die sonstige Höhe der kantischen Arbeit, ja im Grunde widersprechen sie ihr; nirgends mehr als hier zeigt Kant einen Zusammenhang mit der Verstandesnüchternheit der späteren Aufklärung.

Aber es bleibt eine männliche und kräftige, ja eine strenge und herbe Moral, die hier geboten wird. Sie entwindet das menschliche Handeln nicht nur der Herrschaft des Verstandes, sondern auch der des Gefühls, ihre Begründung in der schöpferischen praktischen Vernunft scheidet sie von aller bloßpsychologischen Ableitung. Wie diese Moral alle Anknüpfung an das bloße Gefühl verschmäht und den Vernunftbegriff direkt auf den Willen wirken läßt, so tragen auch die Tugenden, die Kant vornehmlich zur Pflicht macht, einen strengen und herben Charakter; es sind das Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, jene zunächst gegen den Handelnden selbst, diese gegen die anderen gekehrt. Wahrhaftig sollen wir an erster Stelle nicht gegen andere, sondern gegen uns selber sein; überall gilt es völlig aufrichtig gegen uns selbst, aus eigener Überzeugung und selbständiger Entscheidung, nicht auf unsichere Meinung und fremde Verantwortung hin, zu handeln. Mag auch die größte Gewissenhaftigkeit gegen sachliche Irrung nicht schützen, ihr moralischer Wert wird dadurch nicht angetastet. „Es kann sein, daß nicht alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann irren), aber in allem, was er sagt, muß er wahrhaft sein.“ — Das Verhältnis der Menschen untereinander aber entspreche der Idee der Gerechtigkeit. Als ein Glied des Vernunftreiches hat jeder Mensch eine unverlierbare Selbständigkeit und die Würde eines moralischen Selbst-

zwecks; wir haben uns demnach gegenseitig zu achten und einander nie als ein bloßes Mittel zu behandeln. Das ergibt eine eigentümliche Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenseins, die einen Einfluß des englischen Freiheits- und Rechtsideals nicht verleugnet; der Staat ist hier nicht mehr als eine „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen", so daß der Gedanke eines nationalen Staates noch fernliegt. Jedoch wächst das Zusammensein über das englische Maß hinaus, indem hier der Mensch an erster Stelle als sittliche Persönlichkeit betrachtet wird, und die Gesellschaft ihr höchstes Ziel nicht in der eigenen Wohlfahrt, sondern in dem Aufbau eines Reiches der Freiheit und Gerechtigkeit findet. Kant hält aber bei aller Schätzung der Freiheit nicht viel von der Demokratie, er sieht in ihr eine Gefahr für die Freiheit des Einzelnen, die ihm besonders am Herzen liegt; „Volksmajestät" erklärt er für einen „ungereimten Ausdruck". Sein politisches Ideal ist die „Repräsentationsverfassung". Das Verlangen einer gerechten Ordnung hat Kant auch auf das Verhältnis der Völker ausgedehnt und dem unaufhörlichen Kriegszustand die Forderung eines ewigen Friedens entgegengesetzt, freilich nicht ohne Bedenken, ob die Idee eines solchen Friedens nicht unausführbar sei, aber doch in der Überzeugung, daß hier eine Aufgabe vorliegt, die „nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt". Es hat ihn solche Überzeugung aber nicht gehindert, den Wert der kriegerischen Leistung vollauf anzuerkennen; ein tapferer Mensch, so meint er, sei „selbst dem Wilden ein Gegenstand der größten Bewunderung". „Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können." So würde sicherlich auch heute die Sympathie des größten deutschen Denkers mit seinem kämpfenden Volke sein.

Es läßt sich aber nicht leugnen, daß Kant in der Beurteilung des menschlichen Standes unter widerstreitende Antriebe gerät und dadurch an einzelnen Stellen einem Schwanken verfällt. Einerseits hat er den höchsten Begriff von der Würde des Menschen als eines autonomen Wesens, andererseits entwirft er ein durchaus trübes Bild vom tatsächlichen Stande der Menschen; das zeigt nicht nur die bekannte Lehre von einem radikalen Bösen, sondern das

geht durch seine ganze Philosophie; ihn empört die Unwahrhaftigkeit und die Ungerechtigkeit, die Unlauterkeit und der Mangel an Aufrichtigkeit, die sich durchgängig finden; „aus so krummem Holz, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden", er spricht von einem „traurigen Anblick, nicht sowohl der Übel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich untereinander selbst antun". Kant widerspricht mit solcher Überzeugung schroff dem Hauptzuge der Aufklärung, die im Bösen nur eine Schwäche unserer sinnlichen Natur sah, deren Neigungen wir nicht genügend widerstehen; er dagegen findet das Böse im Willen selbst, nicht darin, daß wir niedere Neigungen haben, sondern darin, daß wir ihnen nicht widerstehen wollen. So erklärt sich, daß Kant weniger eine Verständigung zwischen der sittlichen Forderung und dem Menschen der Erfahrung erstrebt als eine Aufrechterhaltung des Sittengesetzes in seiner vollen Reinheit und Strenge, daß er sich mit aller Energie dagegen sträubt, unser Handeln auf die Neigungen des Menschen zu gründen, auch daß er das Verhältnis von Mensch zu Mensch weniger auf Liebe und Mitleid als auf Gerechtigkeit und gegenseitige Achtung gestellt haben will. Zugleich verbietet es sich, die moralische Forderung nach den tatsächlichen Verhältnissen zu bemessen, daher erschien es als „höchst verwerflich", die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird. Es wird solche moralische Strenge vollauf auch auf das politische Gebiet ausgedehnt und die Forderung erhoben, nie das Recht der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Rechte anzupassen. „Wohl ist," so meint Kant, „Ehrlichkeit nicht immer die beste Politik, aber sie ist besser als alle Politik".

Kants Geringschätzung des moralischen Standes des Menschen macht es schwer die Überzeugung von einem Fortschritt zu begründen, die er doch nicht aufgeben möchte. Der tiefen Kluft im Stande des Menschen, welche die Lehre von einem radikalen Bösen aufdeckt, entsprechen nicht vollauf die Mittel, welche Kant zu ihrer Überwindung verwendet. Schließlich bleibt nur das Vertrauen auf die menschliche Kraft und einen dadurch bewirkten allmählichen Fortschritt. Der Glaube an einen solchen scheint ihm unerläßlich, da ohne eine Hoffnung besserer Zeiten „eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Ersprießliches zu tun, nie das mensch-

liche Herz erwärmt hätte". Aber er erklärt wegen der moralischen Unzulänglichkeit des Menschen einen Fortschritt zum Besseren „durch den Gang der Dinge von unten hinauf" für unmöglich, er erwartet daher einen solchen nicht sowohl von dem, was wir tun als „von dem, was die menschliche Natur in und mit uns tun wird, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zweckes erfordert wird) von der Vorsehung allein können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Teile geht."

Die hier erscheinende Verwicklung erstreckt sich auch in das Gebiet der Religion, die persönliche Überzeugung und die wissenschaftliche Darlegung decken einander nicht völlig. Wenn diese die Religion als „die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" versteht, so sinkt damit die Religion zu einem bloßen Mittel zur Verstärkung der Moral und überschreitet also kaum die Fassung der Aufklärung. Nur die Energie, mit der Kant diese Fassung entwickelt, hat seiner Erörterung einen besonderen Nachdruck gegeben. Aber alle Kraft, womit er die moralische Seite der Religion hervorkehrt, alles Scheinwesen in ihr mit erfrischender Entrüstung bekämpft, vollste Wahrhaftigkeit der Überzeugung fordert, sollte nicht übersehen lassen, daß hier der Religion alle eigentümliche Art und Wirkung versagt bleibt. Kants persönlicher Überzeugung bedeutete, wie auch verschiedene Stellen seiner Schriften bekunden, die Religion weit mehr, hier hatte sie weit mehr Selbständigkeit, Wärme und Innerlichkeit. Aber seine Philosophie verbleibt bei jenem Moralismus, einem Moralismus freilich größten Stiles. So erscheint hier ein weiter Abstand zwischen den beiden größten Geisteshelden deutschen Lebens, zwischen Luther und Kant, so gewiß beide in der Voranstellung der sittlichen Persönlichkeit und in der Forderung einer vollen Unmittelbarkeit und Wahrhaftigkeit des Lebens innerlich nahe verwandt sind. Kant sagt: „Du kannst, denn du sollst", Luther: „Vom Sollen läßt sich nicht aufs Können schließen" (*a debere ad posse non valet consequentia*). Das ist der Unterschied einer überwiegend moralischen und einer überwiegend religiösen Überzeugung und Lebensgestaltung. Wie immer wir aber zu diesen Problemen stehen, wir müssen es Kant zu höchster Ehre rechnen, daß er die Größe und Würde der Moral gegenüber der landläufigen Verflachung wieder voll zur Geltung und Wirkung

gebracht hat, er hat, um mit Goethe zu sprechen, ein „unsterbliches Verdienst“ darin, „uns von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht zu haben“.

δ. Das Reich des Schönen.

Während Kant sonst die Idee des Guten den gesamten Umkreis des Lebens bis in die einzelnen Gebiete hinein beherrschen läßt, hat er dem Schönen mehr Selbständigkeit und mehr Eigenwert zuerkannt. Mag er schließlich auch das Schöne als „Symbol des Sittlichguten“ dem Guten unterordnen und den Geschmack als ein „Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen“ verstehen, den Kern der ästhetischen Lehren hat diese moralisierende Richtung nicht ergriffen, hier wird das Schöne als ein eigenes Reich behandelt, von überkommener Vermengung befreit, in der Tiefe des Geistes begründet. — Eine schärfere Prüfung der Eigentümlichkeit des Schönen ergibt nämlich eine deutliche Abgrenzung des Wohlgefallens an ihm sowohl gegen das am Angenehmen als das am Guten: jenes ist ohne alles Interesse, während das am Angenehmen wie am Guten stets mit Interesse verknüpft ist. Ferner gefällt das Angenehme den Sinnen in der Empfindung, es kann daher nicht allgemeingültig sein, das Gute vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff, schön hingegen ist, was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.

Diese Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils wird nur begreiflich, wenn die Beurteilung lediglich die Form der Gegenstände betrifft, und wenn diese Form nicht als ihnen selbst angehörig, sondern als ihnen von uns beigelegt gilt. So eröffnet uns das Schöne nicht eine draußen befindliche Welt, sondern den Zustand der eigenen Seele; nicht ihre eigene Beschaffenheit macht die Dinge schön, da diese uns gänzlich dunkel bleibt, sondern ihr Vermögen, unsere Geisteskräfte, im besonderen Sinnlichkeit und Verstand, zu beleben und harmonisch zueinander zu stimmen. Indem wir demnach beim Schönen nicht eine Harmonie der Dinge, sondern eine Harmonie unserer eigenen Geisteskräfte erfahren, werden wir auch hier vom Druck einer äußeren Welt befreit und auf das eigene Innere gestellt.

Diese subjektive Natur des Schönen tritt besonders anschaulich beim Begriff des Erhabenen hervor. Beim Erhabenen empfinden wir einen schroffen Kontrast; dieser könnte aber nicht zu unserm

Erlebnis werden, wenn er zwischen uns und einer Außenwelt läge, nicht uns selbst, unserer eigenen Seele angehörte. Im Erhabenen erleben wir nicht unser Verhältnis zu draußen befindlichen Dingen, sondern das Unvermögen unserer Einbildungskraft, auch durch höchste Anspannung die Unendlichkeit der Vernunftidee zu erreichen. Nur deshalb können Eindrücke der Sinne erhaben heißen, weil ihre Anschauung die Idee der Unendlichkeit mit sich bringt, die „wahre Erhabenheit aber liegt im Gemüte des Urteilenden, nicht im Naturobjekt".

Aus solcher Begründung des Schönen in der eigenen Natur des Geistes hat Kant es unabhängig nach außen hin und allem bloßen Nutzen überlegen gemacht. Das war es, was unsere Dichter zu ihm hinzog und sich ihm verwandt fühlen ließ; so konnte namentlich Goethe „die großen Hauptgedanken der Kritik der Urteilskraft seinem bisherigen Schaffen, Tun, Denken ganz analog" finden. Für Kant selbst aber wird das Schöne ein Bindeglied zwischen dem erhabenen Reich der Moral und der sinnlichen Welt der Erfahrung, „der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen gar zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar darstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt". So hält das Schöne das gewaltige System zusammen und mildert die Strenge des Ganzen.

8. Würdigung.

Es liegt uns nicht ob, zum gewaltigen Gedankenbau Kants in eingehender Erörterung Stellung zu nehmen, wir möchten nur sein Verhältnis zur eigenen Zeit wie zu den folgenden Zeiten in knappen Zügen schildern. Es dauerte eine Weile, bis Kants Zeitumgebung erkannte, wie sehr seine Leistung ihrem eigenen Streben entgegenkam; als sie es aber erkannte, da fielen ihm weiteste Kreise mit heller Begeisterung zu und folgten den von ihm eröffneten Bahnen. Denn sein Werk schien dem sie beseelenden Verlangen nach Freiheit erst die rechte Begründung und abschließende Vollendung zu geben, dadurch zu geben, daß seine Denkart die Menschheit vom Druck einer ihr entgegenstehenden Welt befreite und sie ihre eigene Welt von innen her aufbauen hieß. Auch die großen Dichter be-

grüßten diese Wendung freudig als eine Rechtfertigung ihres eigenen Beginnens, überhaupt aber steigerte sie das Bewußtsein der Größe und Würde des Menschen, hob sie das Selbstgefühl der Zeit. Aber diese Begeisterung für Kant ergab keinen unbedingten Anschluß an ihn. Denn eben indem man jene Befreiung zur entscheidenden Hauptsache machte, empfand man die Leistung als unvollendet und glaubte man das begonnene Werk über Kant hinaus fortführen zu müssen. Es waren namentlich zwei einander verwandte Punkte, die ein solches Weitergehen zu fordern schienen: die Annahme eines Dinges an sich jenseits der Erscheinungswelt und die Scheidung einer theoretischen und einer praktischen Vernunft mit ihrer grundverschiedenen Bewertung des menschlichen Vermögens. Es waren jugendliche, von frischem Mut strotzende Geister, welche die von Kant gezogenen Schranken getrost durchbrechen und das Ganze der Gedankenwelt in einen einzigen großen Strom verwandeln zu können vermeinten. Sie haben mit solchem Unternehmen unermeßlich viel in Fluß gebracht, neue Durchblicke der Wirklichkeit eröffnet, das Leben vor neue Aufgaben gestellt; aber ihr kühnes Wagnis hat zugleich das menschliche Vermögen stark überspannt, das Menschenleben zu sehr als absolutes Leben behandelt, eben damit aber es in eine unsichere Bahn gebracht; scheinbar auf ihrem Gipfel angelangt, brach die Bewegung in der menschlichen Meinung und Schätzung zusammen, und es entstand ein so heftiger Rückschlag, daß das Ganze jener Bewegung manchem eine kaum begreifliche Verirrung dünkte. So folgte dem gewaltigen Aufschwung rasch eine tiefe Ermattung, und da die Verwerfung einer besonderen Leistung sich leicht ins Ganze und Prinzipielle wendet, so entstand eine große Abneigung gegen die Philosophie überhaupt und ihr Unternehmen einer Erschließung der Welt. Solche völlige Abwendung mußte freilich bald vorübergehen; als aber wieder eine Wendung zur Philosophie erfolgte, da empfand man gegenüber jener Zeit der stürmischen Aufregung und überraschen Produktion vor allem das Bedürfnis einer ruhigen Besinnung, einer umsichtigen Orientierung, einer sicheren Befestigung; der Standort für diese wurde nunmehr vielen die kantische Denkart mit ihrer ruhigen Klarheit und ihrer sorgfältigen Grundlegung. Ein Zwiefaches ward hier geboten, was dem Verlangen der Zeit entgegenkam: für die mehr fachgelehrte Forschung der Antrieb zu erkenntnistheoretischer Selbstprüfung und gewissenhafter Absteckung des menschlichen Vermögens, für den

Menschen als Menschen die Voranstellung der Pflichtidee und die Verfechtung eines kräftigen moralischen Idealismus.

So glaubte man aller Metaphysik entraten zu können und zugleich gegen allen bloßen Materialismus wie auch Utilitarismus geschützt zu sein. Dieser Neukantianismus pflegte sich den spekulativen Systemen schroff entgegenzustellen, ihnen gegenüber wurde Kant zum sammelnden Losungswort. Aber ihn einfach in ursprünglicher Form wiederaufzunehmen, war schon deshalb unmöglich, weil die Zeit sich wesentlich verändert hatte und neue Forderungen erhob, auch hatten jene Systeme, mochte ihre nähere Ausführung noch so bestreitbar sein, viel zu viel geistiges Leben geweckt und viel zu zwingende Fragen in Fluß gebracht, als daß das Ganze sich einfach hätte streichen lassen. So drängte es über jene Anfänge des Neukantianismus hinaus zur Ausbildung eigener Gedankenwelten, die im Festhalten der kantischen Grundlage einen Weiterbau unternahmen; es ist das namentlich in der zwiefachen Richtung geschehen, daß entweder die logisch-intellektuelle Bewegung weiter verfolgt, oder aber die in Kant liegende Wertbetrachtung selbständig ausgebaut wurde. Jedoch diese Entwicklungen lassen sich hier nicht näher betrachten, beschränken wir uns daher auf die Frage, was über die fachgelehrten Kreise hinaus Kant eine bleibende Bedeutung für das gemeinsame Leben und die geistige Bewegung gibt.

Daß sein Werk schon den allgemeinen Zügen nach eine überragende Größe besitzt, wird kein Unbefangener bestreiten. Mit gewaltiger Kraft eines Überschauens und Zusammenfassens, ja einer souveränen Beherrschung ausgedehnter Gedankenmassen, mit einem einzigartigen Vermögen systematischer Anordnung verbindet sich hier die sorgfältigste Durcharbeitung bis ins Einzelne und Kleinste hinein, nichts ist hier flüchtig hingeworfen, nichts nur im Umriß angedeutet, sondern mit peinlicher Gewissenhaftigkeit wird alles bis ins Kleinste ausgeführt und eine lückenlose Vollständigkeit erstrebt. Das Besondere fällt dabei nie aus dem Zusammenhange heraus, es vertritt und verkörpert immer durchgehende Weltgedanken. So wirkt das Ganze mit der Wucht einer vollständig durchgebildeten, fest bei sich selbst geschlossenen, einheitlichen Gedankenwelt. Es hängt eng mit solcher Art zusammen, daß diese Gedankenarbeit Synthese und Analyse mit gleicher Energie entfaltet und in fruchtbarste Wechselwirkung setzt. Überall der offenste Blick für das

Eigentümliche und Unterscheidende der Dinge, infolgedessen schärfere Züge, begrenztere Umrisse, mehr innere Spannung und Bewegung als bei anderen großen Denkern, und doch immer das Streben zu einem Gesamtaufbau, kein Sichvergrübeln in Einzelheiten. Auch die Klarheit der Definitionen wie die durchsichtige Entwicklung der Einteilungen steigert die Wirkung dieser Gedankenarbeit, nichts wird hier ungeprüft aufgenommen, nichts verläuft hier ins Unbestimmte, festgefügt ist dies ganze Reich.

Die überwältigende Macht dieser Arbeit verstärkt sich weiter durch die lautere persönliche Wahrhaftigkeit, welche sie trägt und beseelt; überall steht hinter der wissenschaftlichen Leistung der ganze Mensch, dem nur an der Sache, nichts an der Wirkung auf andere oder gar an dem Beifall anderer liegt, der überall sich selber gibt und sich nicht das mindeste einreden läßt, der nirgends auf einen bequemen Abschluß, auf eine einschmeichelnde Darstellung ausgeht.

So war die Wissenschaft mit ihrer herben Strenge für Kant eine enge Pforte, aber sie war ihm eine Pforte, „die zur Weisheitslehre führt". Das aber durch die hohen Ziele, in deren Dienst er jenes vorzügliche Rüstzeug stellte; diese Ziele waren so bedeutend, daß mit ihrer Eröffnung und Förderung ein neuer Abschnitt in der Gesamtbewegung der Gedankenarbeit beginnt. Der Neuzeit ist es, so zeigte sich uns durchgängig, eigentümlich und wesentlich, wie den Aufbau des Lebens, so auch die Erkenntnisarbeit vom Menschen her zu beginnen, nicht ihn auf eine ihm gegenüberliegende Welt zu verweisen und deren Mitteilung erwarten zu lassen, ihn damit an sie zu binden. Sollte zugleich aber ein Weltcharakter des Lebens und eine Wahrheit des Erkennens behauptet werden, so galt es vom Menschen aus wieder zu einer Welt zu gelangen und ihren Gehalt zu gewinnen; dies Problem beherrscht die Gedankenbewegung der Neuzeit. Es hatten aber die Kant vorangehenden Denker die große Frage auf dem Wege der spekulativen Metaphysik zu lösen versucht, durch den Nachweis, daß was unmittelbar im Menschen vorgeht, infolge seiner eigentümlichen Art ganz wohl zu einer von ihm unabhängigen Welt stimmen kann; mit besonderer Kühnheit hatte das Leibniz mit seiner prästabilierten Harmonie getan. Aber dieses Verfahren litt nicht nur an großer Künstlichkeit und begegnete schon deswegen schwersten Bedenken, es hatte auch darin eine Schranke, daß auf diesem Wege bestenfalls ein intellektuelles Verhältnis zur Welt zu gewinnen war, daß die Welt nur als Gegenstand der Erkenntnis

uns zu eigen werden konnte, eine auf die Dauer unerträgliche Einschränkung. Das alles erfährt nun die gründlichste Wandlung durch Kant. Er bringt den Menschen nicht mit der Welt auf künstlichen Wegen zusammen, sondern er läßt sie sich innerhalb des Menschen und durch seine eigene Tätigkeit hindurch entfalten, er befreit ihn dadurch von der Gebundenheit, stellt ihn fest auf sich selbst und erweitert sein Leben von innen heraus zu einem Weltleben von unmittelbarer Gegenwart. Wir erkennen darin ein Hauptstück der geistigen Befreiung der Menschheit, welche die Höhe des deutschen Lebens nach verschiedenen Richtungen vollzogen hat; Luther, Kant, Goethe sind dabei die Führer. Luther tat jenes vornehmlich für die Religion, Goethe für die Kunst, Kant tut es für die Erkenntnislehre und für die Moral; eine innere Verwandtschaft dieser Bestrebungen ist bei aller Verschiedenheit augenscheinlich. Daß aber bei Kant das Moralische zum beherrschenden Mittelpunkt wurde, das ist es, was ihn über jeden besonderen Kreis hinaus aufs stärkste zum Ganzen der Menschheit und namentlich zum deutschen Volke wirken läßt. Denn so wurden Größen, die von altersher in hoher Schätzung standen, als die Eröffnung einer neuen Welt erkannt und anerkannt, so vor allem die Pflichtidee, so aber auch Begriffe wie Persönlichkeit und Charakter; dadurch wurden nicht nur diese Größen bei sich selbst geklärt und gehoben, sondern es wurde auch dem Menschenwesen als ihrem Träger eine unvergleichliche Größe und Würde zuerkannt, eine sichere Erhebung über das Alltagsgetriebe mit seinen kleinen Zwecken vollzogen. Es kann aber Kant das Menschenwesen nicht so von innen her erhöhen, ohne zugleich die Schranken des tatsächlichen Standes mit vollster Deutlichkeit vorzuhalten. Denn niemand steht einer Verherrlichung des Menschen wie er leibt und lebt, einer Menschenvergötterung, ferner als Kant; kaum je hat ein Denker das Unzulängliche nicht nur, sondern das Unwahre und Niedrige in seiner Art so eindringlich gelehrt als der Mann, welcher meint: „Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden.“ Eben die unbestechliche Aufdeckung dieser tiefen Kluft, dieses schroffen Zwiespalts im Menschenwesen selbst, bei voller Festhaltung einer Bedeutung menschlichen Tuns, gibt der kantischen Gedankenwelt eine mächtige innere Bewegung, eine aufrüttelnde und stählende Kraft. Wir überzeugten uns von dem Unterschiede zwischen Kant und Luther, zwischen

einem Idealismus, der die Moral, und einem Idealismus, der die Religion voranstellt, aber gemeinsam bleibt der Grundgedanke eines männlichen, kräftigen, alles gewöhnliche Behagen als unwürdig verschmähenden Idealismus, der nicht nur die Welt um uns, sondern auch uns selbst voll Widerspruch und Unvernunft findet, der sich aber kraft geistiger Zusammenhänge stark genug fühlt, zu einer neuen Welt vorzudringen, sich fest in ihr zu verschanzen und von ihr aus den Kampf gegen alles Feindliche voller Zuversicht aufzunehmen. Auch nach unserer Überzeugung ist dies der einzige Weg, auf dem der Mensch den ihm gestellten Problemen gewachsen werden kann, auch der Weg, den einzuschlagen der wirren Gegenwart besonders nottut.

Wenn wir damit Kant als einen großen Lebensführer und geistigen Befreier der Menschheit anerkennen und ehren, so verstehen wir das aber keineswegs dahin, daß bei der Formulierung seiner Überzeugungen schlechtweg zu verbleiben sei; diese scheint uns vielmehr eine Weiterbildung zwingend zu fordern. Kant könnte nicht solange der Aufklärungsphilosophie angehört haben, ohne daß vieles von der Aufklärung in seine im Grunde ihr widersprechende Philosophie einging. Nicht nur müssen wir über jene Scheidung einer theoretischen und praktischen Philosophie und damit über den Dualismus von Lebensbildern hinaus, es herrscht in jener Gedankenwelt auch viel Formalismus mit einer Überschätzung allgemeiner Größen, der freilich beim Denker selbst ein Hervorbrechen gehaltvolleren Lebens nicht hindert, der dieses aber nicht zur vollen Ausbildung und Wirkung gelangen läßt. Das Verlangen, diesen Formalismus zu überwinden, ruft Fragen über Fragen hervor, die in alle Hauptbegriffe reichen. So verlangen wir ein Hinaus über Kant, aber freilich auf Grund von Kant und in Ehrerbietung vor Kant. Das aber weiter zu verfolgen, gehört in andere Zusammenhänge, hier muß eine Andeutung dessen genügen, worin nach unserer Überzeugung die weltgeschichtliche Größe und die bleibende Bedeutung Kants liegt.

b. Das Lebensideal des deutschen Humanismus.

α. Die allgemeine Art.

Der deutsche Humanismus bildet die Höhe der geistigen Bewegung, welche die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland erzeugte; der Widerstand gegen die Aufklärung erreicht in ihm

den vollen Sieg. Bisher hatte einerseits die Zeit des Sturmes und Dranges mehr Unmittelbarkeit des Lebens, im besondern des Gefühles, verlangt und zum guten Teil auch durchgesetzt; andererseits war das Studium des Altertums, namentlich das zeitweise in Deutschland sehr zurückgetretene Studium des klassischen Griechentums, mit frischer Kraft erwacht und hielt sein Verlangen nach Schönheit und nach einem Selbstwert des Lebens der Richtung der späteren Aufklärung auf bloße Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit siegesbewußt entgegen. Der deutsche Humanismus, wie die Höhe der Literatur ihn zeigt, nimmt Elemente aus beiden auf und entwirft in mutigem Vordringen ein allumfassendes Lebensziel; er besitzt in aller Mannigfaltigkeit der Persönlichkeiten und der Werke einen Grundstock gemeinsamer Überzeugung, er vertritt in allem Schaffen eigentümliche Anschauungen von Leben und Welt und verflicht mit dem Dichten eng ein Denken über große Probleme.

Es erscheint aber jene literarische Bewegung zunächst als eine entschiedene Abweisung und gründliche Überwindung der Aufklärung, wenigstens der Gestalt, in welche sie auslief. Ihrem verstandesmäßigen Räsonnement widersteht ein Verlangen nach durchgreifender Belebung und unmittelbarer Bewegung des ganzen Menschen, ihrem Streben nach Nützlichkeit die Forderung eines Selbstwerts des Tuns, ihrer praktisch-moralischen Gestaltung des Lebens eine künstlerisch-universale, ihrer Spaltung von Welt und Mensch ein Streben nach innerer Einigung beider. Über die bürgerliche Welt mit ihren Zwecken und Bindungen hinaus strebt hier der Mensch an der Hand der Kunst und Phantasie zu einer neuen Wirklichkeit, einem Reiche innerer Bildung, einer Welt reiner Gestalten und lauterer Schönheit. Auch die Besonderheit der deutschen Verhältnisse trieb ein aufstrebendes Geschlecht auf diesen Weg. Denn das politische und soziale Leben mit seiner Zersplitterung, Kleinlichkeit, Dürftigkeit bot dort nichts, was hochgesinnte Geister anziehen konnte; in dem damaligen Deutschland gab es, nach dem treffenden Worte der Frau von Staël, für den nichts Rechtes zu tun, der nicht mit dem Weltall zu schaffen hatte. So floß die beste Kraft jener geistigen und literarischen Bewegung zu; sie sollte das Dasein nicht bloß mit gefälligem Schmuck umkränzen, sondern ein neues Leben eröffnen, ein Leben des Menschen als Menschen, ein Leben im Innern der Seele jenseits der Schranken und Mißstände der sichtbaren Welt. Das Menschsein mit seiner Erhebung

des Daseins zur Freiheit und Schönheit wird hier zu einem hohen Ideal, zum höchsten aller Ideale; die Führerin dahin aber ist die Phantasie, die „ewig bewegliche“, das „Schoßkind“ des höchsten Gottes.

> „Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
> Werft die Angst des Irdischen von euch,
> Flüchtet aus dem engen, dumpfen Leben
> In des Ideales Reich.“ (Schiller.)

Das Hauptmittel, eine so reine Menschlichkeit zu erreichen, wird damit die Kunst, namentlich als literarisches Schaffen, sie allein vermag sich der Schwere des Stoffes zu entwinden, die sonst den Menschen herabzieht; erst das Reich des Schönen bringt die aufstrebende Form zu reiner Gestalt und verbindet alle Mannigfaltigkeit zu einem lebensvollen Ganzen; hier erst vermag der Mensch ein innerer Zusammenhang, ein ganzer Mensch zu werden, hier erst erreichen seine Kräfte eine volle Harmonie. Mit solcher Bildung des Menschen zu einem inneren Kunstwerk steigt eine neue Wirklichkeit auf, eine Wirklichkeit, wenn auch unsichtbarer, so doch unmittelbar gegenwärtiger Art. Zugleich stuft das Dasein sich innerlich ab: deutlich scheiden sich die äußere Notwendigkeit des Lebens mit ihrer Nützlichkeit und das Reich der Schönheit mit seiner edlen Bildung, scheiden sich der weltkluge Verstand und die schöpferische Vernunft, die bloße Zivilisation als „Ordnung und Ruhe des äußeren Lebens“ (F. A. Wolf) und die echte Geisteskultur, die Stätte geistigen Schaffens.

Dient derart das literarische Schaffen, wie es Gedankenarbeit und Kunst eng miteinander verschlingt, der Herausbildung und Befestigung dieser höheren Stufe, so ist ersichtlich, wie es zur Seele des Lebens werden und die höchste Kraft und Liebe des Menschen gewinnen kann, wie nur jenes Schaffen ein Volk zu einem echten Kulturvolke macht.

Die ausgezeichnete Stellung aber, die der Mensch damit erhält, zerstört keineswegs seinen Zusammenhang mit dem großen All. Denn ein und dasselbe Leben, ein und dasselbe Grundgesetz, umfängt ihn wie die Natur: überall ein Walten innerer Kräfte, ein Werden und Wachsen, ein Bilden und Gestalten, ein Streben zum Ganzen. Aber was die Natur unbewußt und unter dem Zwange der Notwendigkeit, im Zusammenschießen dunkler Kräfte und Triebe verrichtet, das erhebt sich beim Menschen zur Klarheit, Bewußtheit

und Freiheit. „Die Natur ist darunter gebunden, die Vernunft nur mit Notwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geistes ist das Reich der Freiheit“ (Hegel). Wenn erst mit dieser Wendung das Weltleben seiner selbst inne wird und seine Wahrheit voll in Besitz nimmt, so ist hier der Mensch zugleich dem Ganzen innig verbunden und doch über alle Umgebung sicher hinausgehoben. Die Schönheit aber erweist sich im Vollbringen jener Befreiung als die Zwillingsschwester der Wahrheit, sie führt uns nicht in ein fremdes Land, sondern erschließt uns den Kern der Wirklichkeit.

So vom tiefsten Grunde des ganzen Menschen her wirkend muß jene Bildung alle Verzweigung des Lebens ergreifen und jedes Gebiet mit dem Geist der Wahrheit und Schönheit durchdringen. Die Wirkung dieser Denkart auf die Religion zeigt Schleiermacher, die auf das Unterrichtswesen Pestalozzi und F. A. Wolf, jeder in eigentümlicher Färbung. Die Erziehung dient hier an erster Stelle nicht Zwecken des gesellschaftlichen Zusammerseins, sondern der Entfaltung und Vollendung des inneren Menschen, der ebenmäßigen Ausbildung aller Kräfte; der Erzieher schreibe nicht gebieterisch vor, sondern er unterstütze nur die Bewegung, die von innen her aufsteigt, er leiste ihr dienstwillig „Handbietung“, und er suche dabei tiefer zurückzugreifen und schon die elementarsten Regungen der Seele zu fördern (Pestalozzi). Auch das Unternehmen der spekulativen Philosophie, die Welt von innen her aufzuhellen, empfängt nur aus der geistigen und künstlerischen Art jener Zeit die volle Beleuchtung und Begründung.

Gegenüber solchem Aufstieg eines Reiches innerer Bildung wird leicht nebensächlich, ja gleichgültig, was zur Breite des Lebens gehört. Dahin wird oft auch das politische Leben und Treiben, vornehmlich die äußere Politik gerechnet. Der Einzelne möge sie auf sich beruhen lassen und „sich nicht in die Zwiste der Könige mischen“ (Goethe).

> „Für Regen und Tau und fürs Wohl der Menschengeschlechter
> Laß du den Himmel, Freund, sorgen wie gestern so heut.“
> (Schiller.)

Der Staat erscheint nicht selten als ein unheimliches Wesen, eine ungeheure Maschine, ein seelenloses Getriebe, das weder der inneren Bildung noch der individuellen Art ihr Recht gewährt. Aller wesentliche Fortschritt im Bestande des Lebens wird nicht vom Staat und seiner Organisation, sondern von schöpferischen Persön-

lichkeiten erwartet. In solchem Sinne untersucht Wilhelm von Humboldt die „Grenzen der Wirksamkeit des Staates“, bezeichnet Fichte in einer früheren Schrift als den Zweck aller Regierung „die Regierung überflüssig zu machen“, und mahnt Fr. Schlegel: „Nicht in die politische Welt verschleudere du Glauben und Liebe, aber in der göttlichen Welt der Wissenschaft und der Kunst opfere dein Innerstes in den heiligen Feuerstrom ewiger Bildung“.

Noch war kein Platz für ein freies Bürgertum, noch schlummerte die nationale Idee, noch hob die Arbeit an der Bildung des Menschen über den Gegensatz der Völker hinaus. Ein Fichte, der später so viel zur Weckung deutschen Vaterlandssinnes getan hat, erklärt unmittelbar vor dem Zusammenbruch als das „Vaterland des wahrhaft ausgebildeten Europäers — im allgemeinen Europa, insbesondere in jedem Zeitalter denjenigen Staat, der auf der Höhe der Kultur steht“, und fügt hinzu: „Und in diesem Weltbürgersinne können wir dann über die Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen“. Wie kühl sich Goethe zu den Bestrebungen nach nationaler Selbständigkeit verhielt, ist bekannt; wie fremd ihm die bewegenden Kräfte des politischen Lebens waren, zeigt seine Äußerung aus dem Jahre 1812, also unmittelbar vor der doch schon kräftig vorbereiteten Erhebung, Preußen sei ein Staat, „der nicht mehr zu retten ist“. Schiller empfand bei diesen Fragen kräftiger, er hätte sich wahrscheinlich zu Fichte gestellt.

Jener Mangel sei in keiner Weise beschönigt oder verschwiegen. Aber vergessen wir nicht, daß viel Schuld daran die allgemeinen Verhältnisse trugen, daß sie die Teilnahme an politischer Arbeit weit mehr hemmten als förderten, auch daß das nationale Bewußtsein eben erst im Aufstieg begriffen war; wir tun unrecht, die heutigen Maße auf jene Zeit anzuwenden.

Ihre Richtung auf die innere Bildung machte zum Mittelpunkt alles Strebens das Individuum. Jeder individuelle Mensch trägt nach Schillers Ausdruck „der Anlage und Bestimmung nach einen reinen idealischen Menschen in sich“; um dies Ideal zu erreichen, bedarf es unermüdlicher Arbeit an uns selbst, bedarf es einer Klärung über den Punkt unserer Stärke und einer Lenkung aller Kräfte gemäß der eigentümlichen Begabung. Haben wir aber durch Selbstprüfung und Selbsterkenntnis darüber Gewißheit erlangt, so dürfen, ja sollen wir getrost dem eigenen Genius vertrauen, uns nicht dem flachen Durchschnitt der gesellschaftlichen Umgebung fügen. Das

Individuum lege möglichst in jede Lebensäußerung seine besondere Art hinein. Solche Forderung erzeugt eine starke Abneigung wie gegen alle Schablone, so auch gegen alle bindende und gleichmachende Methode. Das macht F. A. Wolf mißtrauisch gegen alle pädagogische Technik und läßt ihn die Lehrer ermahnen, vornehmlich Geist zu haben und Geist zu wecken. In Wahrheit hat jene Zeit eine erstaunliche Fülle ausgeprägter Individualitäten hervorgebracht, die mit markiger Art bis in Sprache und Stil hinein ihrem Lebenskreis eine unvergleichliche Eigentümlichkeit gaben.

Die Richtung auf das Individuelle beherrscht auch die gegenseitigen Beziehungen der Menschen untereinander. Enge Freundschaften erzeugt ein Austausch geistigen Schaffens wie seelischer Bildung, ein Hauptstück ernster Lebensarbeit wird der vertraute Briefwechsel verwandter Seelen. Jenseit der Freundeskreise aber entwickelt sich die gebildete Gesellschaft als die Gemeinschaft derer, die, wenn nicht durch Entwerfen und Schaffen, so durch Empfangen und Verwerten den Aufbau eines neuen Reiches fördern; in dieser geistigen Sphäre weiß man sich einig in der Schätzung der Güter, in den Grundsätzen der Beurteilung, in der Hauptrichtung des Geschmackes. Die gebildete Gesellschaft der Renaissance lebt in ruhiger, geklärter, verinnerlichter Art wieder auf. Wie dieser Kreis Menschen von reicher Gedankenfülle, feinem Geschmack, sicherem Urteil erzeugte, das zeigt z. B. die Persönlichkeit eines W. von Humboldt.

Alles Wirken dieses Kulturkreises atmet einen starken Lebensmut und eine freudige Stimmung. Das besagt nicht einen trägen Optimismus, der die Probleme von vornherein abschleift, diese werden vielmehr tief empfunden und erfüllen das Leben mit Arbeit und Mühe. Aber insofern denkt man optimistisch, als hier die geistige Kraft den Aufgaben gewachsen gilt, und selbst der Zusammenstoß mit dem Schicksal mehr zur Anspannung des Vermögens als zur Hemmung des Strebens wirkt. Vom Menschen kann man aber so groß nicht denken, ohne ihn in Weltzusammenhängen zu begründen und sein Unternehmen von göttlicher Kraft getragen zu glauben. So steht man zur Religion nicht feindlich, aber sie ist hier mehr ein Erfassen eines unendlichen Lebens im eigenen Leben, ein Anerkennen unsichtbarer Zusammenhänge als eine Wendung zu einer neuen Welt durch schwere Erschütterung und völlige Umwandlung hindurch. Weit näher steht man dem Panentheismus, dem Bekenntnis der edelsten Geister der Renaissance, als der eigentümlich christlichen

Überzeugung, dic hier leicht eine bloße Zuflucht schwacher und kranker Seelen dünkt. So ist die Religion als Bildungsreligion mehr eine unsichtbare Begleiterin der geistigen Arbeit als ein eignes Lebensgebiet; die Weite und Freiheit der Gesinnung ist nicht ohne eine Gefahr der Verflüchtigung zu bloßer und matter Stimmung. Auch die Frage der Unsterblichkeit ist jene Zeit zu bejahen geneigt. Denn viel zu sehr fühlt sie sich im geistigen Schaffen aller bloßen Zeit überlegen und einer unzerstörbaren Kraft teilhaftig, um den Menschen ganz dem Naturprozeß einzufügen und den Tod als ein völliges Erlöschen des Lebens zu verstehen; aber sie findet die Ewigkeit vornehmlich innerhalb dieses Lebens und stellt aus solcher Gesinnung dem überkommenen *Memento mori* ein „Gedenke zu leben!" entgegen.

„So löst sich jene große Frage
Nach unserm zweiten Vaterland,
Denn das Beständige der ird'schen Tage
Verbürgt uns ewigen Bestand."

Wie die Größe, so liegt auch die Gefahr dieser Lebensanschauung des deutschen Humanismus deutlich zutage: die Gefahr eines Bildungsaristokratismus, eines Liegenlassens der allgemeinen Verhältnisse, einer Zurückschiebung alles Dunklen und Mißfälligen, eines Mangels an Kraft und Härte. Aber solche Mängel verschuldet zum guten Teil die eigentümliche Lage der Zeit, und von dieser Lage vermag ganz wohl der Gewinn sich abzulösen, den die Arbeit jener Dichter und Denker allen Zeiten gebracht hat. Denn mit wunderbarer Kraft und Zartheit ist hier das Seelenleben in sich selbst vertieft, ist alle Weite unseres Bereiches belebt und veredelt, sind die innersten Beziehungen des Menschen zu sich selbst, seinen Genossen, der umgebenden Natur herausgebildet; so sehr ist das Grundgewebe des Lebens verfeinert, und es ist dabei eine solche Einfalt und Anmut des Ausdrucks erreicht, daß das Ganze sich den unverlierbaren Gütern der Menschheit einreiht. In den Wirren und Erschütterungen der Gegenwart will es uns freilich bedünken, als sei mehr Mark und Kraft notwendig, um den Lebenskampf zu bestehen, aber vergessen wir zugleich nicht, daß das hier gesammelte Vermögen sich auch einer starken Wirkung nach außen hin fähig zeigte, sobald der Anlaß dazu geboten wurde. Denn vornehmlich dem Kreise dieser scheinbaren Phantasten und Träumer entstammten, freilich unter scharfer Scheidung der Geister, die Männer, welche

nach dem jähen Zusammenbruch den Mut, die Kraft, das Geschick gefunden haben, das Vaterland wieder aufzurichten und sein Leben in neue Bahnen zu lenken. Hat doch Napoleon selbst, der große Realist, seinen Sturz in erster Linie nicht der Staatskunst der Diplomaten oder der Übermacht der Bajonette, sondern dem Widerstand der deutschen „Ideologen" zugeschrieben. Auch hätte Deutschland nun und nimmer im 19. Jahrhundert nach der sichtbaren Welt hin so viel leisten können wie es geleistet hat, hätte ihm nicht die tiefgrabende Arbeit seiner Dichter und Denker eine unsichtbare Welt und in ihr einen unermeßlichen Schatz von Bildung und Kraft bereitet.

β. Goethe.

So gewiß Goethe mit der Bewegung des deutschen Humanismus eng zusammenhängt, er hat viel zu sehr eine besondere Art, und er überschreitet viel zu sehr den Durchschnitt jener Bewegung, um nicht eine eigne Behandlung zu fordern. Einer solchen muß zweierlei von vornherein gegenwärtig sein. Goethe gibt seine Lebensanschauung keineswegs als eine allgemeine Lehre und bindende Vorschrift, sondern als ein persönliches Bekenntnis, sie ist nichts anderes als die Ausstrahlung einer höchst eigentümlichen Art, volle Wahrheit schöpft sie nur aus der Verbindung mit dieser. Daher sei Goethes Denkart und Leistung nun und nimmer als ein normierender und bindender Typus aufgedrängt. Vergessen wir nie, daß Goethe die Frage

„Was willst du, daß von deiner Gesinnung
Man dir nach ins Ewige sende?"

beantwortet:

„Er gehörte zu keiner Innung,
Blieb Liebhaber bis ans Ende."

Weiter erzeugt viel Schiefheit ein Verkennen des tiefen Ernstes und der starken Bewegung in Goethes Lebensarbeit. Weil er uns seine Erlebnisse erst mitteilt, nachdem die wunderbare Kunst seiner Darstellung sie geklärt und veredelt hat, scheint leicht das Ganze eine Gnadengabe des Schicksals, scheint ein Ausfluß bloßer Natur, was in Wahrheit selbsteigenes Werk und oft mühsam errungene Gegenwirkung war. Und wenn Goethe beim Lichte zu verweilen liebt, so verkennt er keineswegs tiefe Schatten im menschlichen Dasein.

Die innere Bewegung seines Lebens können wir nicht verfolgen, wir halten uns hier an den Abschluß, den es auf seiner Höhe erreichte.

Den Kern des Lebens bildet hier das Verhältnis des Menschen zum All, aus dem All fließt unser Leben, in steter Wechselwirkung mit dem All entwickelt sich unser Wesen. Es waltet hier die entschiedenste Abneigung gegen ein Verharren bei kleinmenschlicher Art, gegen ein Sicheinspinnen in den bloßmenschlichen Kreis; das dünkt nicht bloß eine dürftige Einengung, sondern ein Preisgeben echter Wahrheit. Dieser Zug ins Weite führt Goethe in die Nähe Spinozas und macht ihn zu seinem Verehrer im Verlangen nach Befreiung von menschlicher Kleinheit und nach Hingebung an die Unendlichkeit. Aber alle Annäherung beläßt einen weiten Abstand. Spinoza möchte den Menschen gänzlich in das All versenken, er hält alle menschlichen Begriffe vom Grunde der Dinge fern; Goethe macht den Menschen weit selbständiger; so gewiß dieser seine Natur nur in steter Berührung mit dem All entfaltet, er setzt dabei etwas Eigenes und Inneres ein, er kann dem Zustrom der Dinge von draußen widerstehen. Der Lebensprozeß ist hier in aller Aneignung der Welt zugleich eine Selbsterhaltung gegen sie, ein Sichbehaupten gegen ihre Flut, er wird damit frischer, tätiger, freudiger, als es die starren Begriffe Spinozas gestatten. So sei Goethe nicht schlechtweg ein Spinozist genannt.

Indem bei ihm das Sichbilden und Klären des Menschen durch die Welt zu einer Mitteilung der Seele an die Welt, einer inneren Belebung und Annäherung aller Umgebung wird, entspinnt sich ein inniges Wechselverhältnis, wobei die Welt dem Menschen ihr sonst verschlossenes Wesen eröffnet, ihm ihr innerstes Leben und Weben mitteilt. So ist diese Lebensanschauung an erster Stelle künstlerischer Art, selbst die Naturforschung ist hier nur so weit eigentümlich und fruchtbar, als sie künstlerischen Antrieben folgt. Am engsten verwandt ist diese Art dem klassischen Altertum; es ist vor allem der Platonismus mit seiner Verbindung von Seele und Welt, der hier in einer neuen, sowohl durch die modernen Verhältnisse als durch Goethes Eigenart umgewandelten Gestalt wieder auflebt. Wenn Goethe aus stürmischen Erregungen sich schließlich zum Griechentum rettete, so betrat er damit nicht fremde Bahnen, sondern er suchte dadurch seine eigene Natur zu verstärken; ob das freilich voll gelungen ist, ob Fremdes und Eigenes sich gänzlich zusammengefunden haben, das ist eine andere Frage.

Bei so enger Verschlingung von Seele und Welt verkündet die Welt in großen Zügen, was das Individuum im eignen Kreise erfährt. Für Goethe nun ist die Welt kein rätselhaftes Problem, sondern eine sonnenklare Grundtatsache, die uns mit mächtigem Wirken umfängt, ohne uns dabei zu erdrücken; wir haben diese Wirklichkeit anzuerkennen und uns anzueignen, nicht aber sollten wir uns erdreisten, sie umzuwandeln und ihren Bestand aus einem jenseitigen Grunde abzuleiten. Die Wirklichkeit erscheint damit zunächst als Natur, und aller Freiheit voran steht das Schicksal. So gehe auch die Forschung nicht hinter die Dinge zurück und suche etwas jenseit der Phänomene; wohl aber dringe sie kräftig in sie, bis sie Urphänomene erreicht, die sich selbst erhellen, und beruhige sich bei ihnen. „Die Theorie an und für sich ist nichts nütze, als insofern sie uns an den Zusammenhang der Erscheinungen glauben macht." „Man suche nichts hinter den Phänomenen, sie selbst sind die Lehre." So eine Abweisung aller „Transzendentalphilosophie", eine Abneigung gegen ein Grübeln und Zerlegen, ein unmittelbares Zusammenschauen der Welt, die uns umfängt.

Wie das Forschen, so hat auch das Leben hier unverrückbare Schranken. Alle Betätigung des Menschen entspringt auf einer ihm zugefallenen Natur, sein Streben kann nur im Einhalten der von jener gewiesenen Richtung gelingen, es gerät in Leere und Irrung, wenn es sich ihr entfremdet oder gar widerspricht. „Der Mensch mag sich wenden, wohin er will, er mag unternehmen, was es auch sei, stets wird er auf jenen Weg wieder zurückkehren, den ihm die Natur einmal vorgezeichnet hat." Aber unsere Natur bedarf zu ihrer Entwicklung unseres Tuns, auch liegt sie keineswegs deutlich und vor aller Irrung geschützt zutage, sie ist erst aufzudecken und anzueignen; so wird das Schicksal zugleich zur Aufgabe und zur Tat. Wieviel Mühe es Goethe machte, sich seiner eigenen Natur zu bemächtigen, wie er erst nach vielfachem Schwanken und peinlichen Aufregungen der Hauptrichtung seines Wesens sicher wurde, das wissen wir und wissen zugleich, daß jener Glaube an eine Natur im Menschen keine träge Ruhe empfiehlt, daß er das Leben nicht leicht und bequem macht. Wohl aber setzt solche Natur der Bewegung eine feste Grenze und bewahrt sie vor stürmischer Hast, alles Suchen hält den Ausgangspunkt fest, in aller emsigen Tätigkeit bleibt dies Leben frei von heftiger Erschütterung, von schroffem Abbruch und völligem Neueinsetzen. Durch alle Veränderung geht ein Beharren,

auch der Zweifel zerstört nicht jenen Urgrund der Natur. So suchte Goethe auch in den Geschicken der Menschheit einen Zusammenhang zu erkennen und einen Zusammenhang zu fördern; allem Umsturz abhold, möchte er alles Tun einem vorhandenen Stande verketten und diesen ruhig weiterbilden. Daher war er allem Radikalismus abhold und mußte nach seiner Natur das sein.

Solcher persönlichen Gesinnung entspricht Goethes dichterische Art. Seine Helden verändern sich im Zusammenstoß mit den Dingen nicht wesentlich, sondern durch allen Wandel der Verhältnisse bewahren sie ihre Grundnatur; dieser Wandel gibt ihnen mehr Gelegenheit, jene immer neu zu entfalten und sie kräftiger herauszubilden, als sie durch Erschließung neuer Tiefen innerlich umzuwandeln. Die entscheidende Rettung pflegt durch eine Rückkehr zu ihrem echten, durch Versuchung und Irrung nur verdunkelten Wesen zu erfolgen. Bei solchem Mangel einer inneren Geschichte sind Goethes Helden nicht eigentlich dramatische Charaktere, wohl aber mit wunderbarer Lebensfülle und unvergleichlicher Individualität ausgestattete Naturen; auch hängt es wohl damit zusammen, daß er stärker war, herrliche Frauengestalten als kraftvolle Männer zu zeichnen.

Wie aber Goethe den Einzelnen aus dem Ganzen des Alls schöpfen läßt, so muß dessen Beschaffenheit vornehmlich den näheren Charakter des menschlichen Lebens bestimmen. Nun ist die große Natur kein zerstückeltes Nebeneinander, sondern ein inneres Ganzes; als ein unsichtbarer Zusammenhang umfängt und beseelt sie alle Mannigfaltigkeit der sichtbaren Welt. Das führt zu einer allesdurchwaltenden Gottheit; Goethe hat dabei verschiedene Stufen von einem naturalistisch gefärbten Pantheismus bis zur Annäherung an den christlichen Theismus durchlaufen, darin aber ist er sich gleich geblieben, das Göttliche nicht sowohl im Gegensatz als in enger Verbindung mit der Welt zu fassen, die Natur in Gott, Gott in der Natur zu sehen. Gott wirkt nicht von draußen zu den Dingen, sondern sie umfassend wirkt er aus ihrem eigenen Wesen heraus, das sich selbst erst mit der Aufnahme in das Leben des Alls vollendet.

Solche Begründung im Leben des Alls gibt dem Menschen sowohl eine freudige Gewißheit und sichere Ruhe als einen innigen Zusammenhang mit allen anderen Wesen. Es rechtfertigt und bestärkt sich damit Goethes warme Liebe zu aller Fülle des Lebendigen, namentlich zum Menschenwesen; denn die innere Gegenwart gött-

licher Kraft läßt überall im Kern etwas Wertvolles und Unverlierbares finden, das aller Not und aller Schuld des Lebens überlegen bleibt. „Gott begegnet sich immer selbst; Gott im Menschen sich selbst wieder im Menschen. Daher keiner Ursache hat, sich gegen die Größten gering zu achten.“ Solche Schätzung des Menschenwesens läßt ihn aber keineswegs den Menschen wie er leibt und lebt überschätzen. Ihm gegenüber hat Goethe oft ein recht scharfes Urteil, namentlich die Gefahr von Massenwirkungen ist ihm vollauf gegenwärtig. Aber das erschüttert nicht seinen Glauben an ein Walten von Göttlichem im Menschen; das göttliche Allleben an jeder Stelle zu sehen, anzuerkennen, freudig zu verehren, wo und wie es sich offenbare, in der Natur wie im Menschenwesen, darin ist Goethe besonders stark, während er formulierten und bindenden Bekenntnissen widerstrebt. Ihm wird alles Sichtbare ein Ausdruck, ein Abglanz, eine Offenbarung eines unsichtbaren Wesens, das sich „gleichsam hinter der Natur verbirgt, um sich uns faßlich zu machen.“

„So im Kleinen ewig wie im Großen
Wirkt Natur, wirkt Menschengeist, und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.“

Das ist ein Hauptzug der hier wirksamen Überzeugung, daß jenes Allleben nicht die Mannigfaltigkeit verschlingt und die Unterschiede auslöscht, sondern daß es die Fülle der Wirklichkeit erst recht zur Entfaltung bringt, daß es namentlich die großen Gegensätze von Welt und Leben nicht aufhebt, sondern sie in sich aufnimmt und in fruchtbare Wechselwirkung setzt. In der Behandlung jener Gegensätze hat Goethe seine Eigentümlichkeit besonders deutlich erwiesen. Indem er die Welt in eine Reihe von Gegensätzen zerlegt, überwältigt und unterdrückt ihm nicht das eine Glied das andere, sondern die verschiedenen Seiten treten weit genug auseinander, um ihr eigentümliches Vermögen voll zu entwickeln, aber sie bleiben innerhalb eines Ganzen des Lebens sich nahe genug, um fruchtbar zueinander zu wirken. Diese Verwandlung des Daseins in ein Gewebe von Gegensätzen, deren Glieder sich deutlich scheiden und kräftig gegeneinander behaupten, zugleich aber unablässig zueinander streben und einander beleben, gibt dem Leben ein wunderbares Gleichgewicht, durchgeistigt, klärt, veredelt das Dasein, vollzieht eine künstlerische Einigung des Lebens, ja der ganzen Wirklichkeit.

Das Einzelwesen steht im Ganzen und schöpft aus dem Ganzen, aber jeder Punkt gestaltet das Leben in unvergleichlicher Weise und erhält damit seine eigene Wahrheit, jeder hat aus der vorhandenen Welt sich seine eigene Welt erst zu bilden. Aber da alle Mannigfaltigkeit innerhalb des Gesamtlebens bleibt, so fallen die einzelnen Kreise nicht auseinander, „so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbe“. In der Entfaltung einer besonderen Art ist das Einzelwesen zugleich ein Ausdruck und Gleichnis des Allgemeinsten; im Streben zu uns selbst erfassen wir zugleich die Unendlichkeit.

„Du sehnst dich, weit hinaus zu wandern,
Bereitest dich zu raschem Flug.
Dir selbst sei treu und treu den andern;
Dann ist die Enge weit genug.“

Eine Ausgleichung finden weiter Freiheit und Notwendigkeit. Wir alle unterstehen ewigen ehernen Gesetzen, die keine Auflehnung dulden; so gehen feste Typen auch durch das Bilden der Natur und halten das Leben zusammen. Aber alle Strenge der Gesetze läßt freien Raum wie für individuelle Bildung, so auch für eigenes Handeln; „unser Leben ist, wie das Ganze, in dem wir enthalten sind, auf eine unbegreifliche Weise aus Freiheit und Notwendigkeit zusammengesetzt“; Macht und Schranke, Willkür und Gesetz, Freiheit und Maß suchen und finden in unserem Leben fortwährend eine Ausgleichung.

Zeit und Ewigkeit bilden hier keinen starren Gegensatz, sondern das Ewige, Unvergängliche, das alles Leben trägt, ist in der Zeit gegenwärtig, in jedem Augenblick gemäß seiner Unvergleichlichkeit in eigentümlicher Weise; so sei es in der unmittelbaren Gegenwart erfaßt und dadurch der Augenblick zum Vertreter der Ewigkeit erhoben. Nicht aber strebe man hastig weiter und weiter; das menschliche Dasein verliert allen Sinn und Wert, wenn der Tag den Tag erzeugt, der Augenblick den Augenblick verschlingt. So in unermüdlicher Tätigkeit zugleich eine sichere Ruhe, bei allem offenen Sinn für die Forderungen der lebendigen Gegenwart die Überzeugung, dem Großen aller Zeiten innerlich nahe zu sein.

„Die Wahrheit war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre faß' es an!“

Kein Gegensatz ist für Goethe wichtiger und keine Ausgleichung fruchtbarer als die zwischen Innerem und Äußerem. Gegenüber dem Zuge jener Zeit, vornehmlich von innen her zu bauen, gewährt Goethe dem Äußeren weit mehr Selbständigkeit und Wert; nur die Berührung von Innerem und Äußerem scheint ihm fruchtbares Leben und Schaffen hervorzubringen. Inneres und Äußeres sind aufeinander angewiesen: das Innere findet und gestaltet sich erst am Äußeren, das Äußere aber erschließt sein Wesen nur in der seelischen Aneignung; erst die gegenseitige Beziehung und Durchdringung erzeugt lebensvolle Gebilde. Solche Erfahrung des künstlerischen Schaffens wurde Goethe zu einer persönlichen Notwendigkeit, jenes Herausbilden des Inneren und Beseelen des Äußeren wurde ihm zur schöpferischen Werkstatt des Lebens, ja zur Erlösung aus allen Nöten. Denn was immer ihn erfreute oder quälte, das mußte er in ein Bild, ein Gedicht verwandeln; solche Ablösung und Verkörperung brachte ihm eine seelische Beruhigung, ja endgültige Befriedigung. Mag dies Bekennen des eigenen Seelenstandes im künstlerischen Schaffen nicht schon eine volle moralische Entlastung bedeuten, es hat wesentlich dazu beigetragen, dem Werke Goethes seine großartige Wahrhaftigkeit und seine wunderbare Einfalt zu geben. Mit gutem Recht durfte er von sich sagen:

„Teilen kann ich nicht das Leben,
Nicht das Innen noch das Außen,
Allen muß das Ganze geben,
Um mit euch und mir zu hausen.
Immer hab' ich nur geschrieben,
Wie ich fühle, wie ich's meine,
Und so spalt ich mich, ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine."

Eng verbunden damit ist die Gegenständlichkeit des Denkens und Schaffens, die wir mehr als irgend etwas anderes an Goethe bewundern. Diese Gegenständlichkeit bedeutet kein bloßes Abbilden einer draußen befindlichen Sache, sondern der Vorwurf wird auf den Boden der Seele versetzt, gewinnt hier ein inneres Leben und vermag bei solcher Beseelung sein eigenes Wesen auszusprechen und damit zum Menschen zu wirken. So wird den Dingen nicht eine fremde Stimmung aufgedrängt, sondern ihre eigene Stimmung abgelauscht oder abgerungen, der Seele des Dichters enthüllt sich dabei ihre innerste Natur. Wie ein Zauberer bringt dieser im Durch-

wandern der Natur durch seine Berührung die sonst stummen Wesen zum Sprechen, ihm erschließt sich aller Reichtum der Welt, er führt alle Mannigfaltigkeit ihrer eigenen Tiefe zu und sieht mit sicherem Blick das Lebendige, Wesenhafte, Wirksame aus der Fülle der Dinge heraus. Solche innere Belebung der Wirklichkeit beläßt keine Kluft zwischen dem Menschen und der Welt, auch keinen Spalt zwischen Erscheinung und Sein, sondern ihr erschließt sich die letzte Tiefe in jener Verbindung von Geist und Natur, „die von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt". So begründet sich fest die Überzeugung des Dichters:

„Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie zu einem Male",

und

„Wir denken, Ort für Ort
Sind wir im Innern".

Eine solche Überzeugung vermag wohl Kunstwahrheit und Naturwirklichkeit auseinanderzuhalten, aber die neue Wirklichkeit, welche die Kunst erzeugt, steht den Dingen nicht fremd gegenüber, sondern sie bildet ihr eigenstes Wesen. Indem so verstanden die Kunst überall aus der Verhüllung oder Entstellung die reine Gestalt, den echten Kern herausschält, vermag sie das ganze Leben zu durchdringen und seiner eigenen Wahrheit zuzuführen.

Wer so wie Goethe die Kunst als die Seele des Lebens schätzt, der kann sie nicht der Moral entgegenstellen, nicht eine ästhetische Kultur und Lebensführung auf Kosten der ethischen empfehlen. Wohl muß die Kunst selbständig sein und die Kultur durch Kunst ihre eigenen Wege gehen, die dichterische Freiheit werde nicht durch „konventionelle Sittlichkeiten", durch „Pedanterie und Dünkel" eingeschränkt. Aber wie alle schaffenden Geister kann auch Goethe von der künstlerischen Arbeit nicht groß denken und sie zur Seele des Lebens machen, ohne in ihr zugleich ein ethisches Werk zu sehen und ethische wie künstlerische Bildung aufeinander anzuweisen. Wenn das Kunstwerk stets der Wahrheit und lediglich der Wahrheit die Ehre zu geben und alle bösen Dämonen, wie Eigendünkel, Scheinwesen, Parteisucht, von sich fernzuhalten hat, so gewinnt das künstlerische Schaffen unmittelbar eine ethische Art. Was aber von den einzelnen Werken, das gilt auch vom Ganzen des Lebens. Indem es die eigene Natur voll und kräftig herauszubilden, die geistige

Eigenart rein zu entfalten und richtig zu nutzen hat, wird es selbst das größte Kunstwerk. Aber jene Bildung verlangt so viel Selbsterkenntnis, Selbstbegrenzung, Selbstüberwindung, so viel Entsagung und so viel Unterordnung, daß zugleich eine hohe moralische Aufgabe darin ersichtlich wird.

Schließlich ist es auch das künstlerische Schaffen, das der Überzeugung von der Zugehörigkeit zu einem göttlichen Allleben eine persönliche Wahrheit und überwältigende Eindringlichkeit verleiht. Das Kunstwerk bedarf einer religiösen Gesinnung, sofern es ein reines, unschuldiges Betrachten, ja eine Verehrung des Gegenstands fordert. „Wer nicht mit Erstaunen und Bewunderung anfangen will, der findet nicht den Zugang in das innere Heiligtum.“ Der Künstler aber verdankt alles Entdecken, Verbinden, Gelingen nicht eignem Grübeln, sondern einer überlegenen Macht; in den Scheiterhaufen, den mühsame Arbeit aufschichtet, muß der Blitz hineinfahren, damit hell die Flamme auflodere. So will alles echte Gelingen gegeben sein, wie ein Geschenk der Gnade sei es freudig empfangen und dankbar verehrt. In Wahrheit durchdringt die Stimmung freudiger Dankbarkeit Goethes Leben und Wirken. Hand in Hand mit ihr geht aber ein festes Vertrauen auf eine Vernunft im Grunde der Dinge, der Glaube als ein starkes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen; solcher Quelle entstammt auch das, „was niemand mit auf die Welt bringt, und worauf doch alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei“: die Ehrfurcht. Sein Vermögen, überall das Reinmenschliche und Ewigwahre aus den Dingen herauszusehen, bekundet Goethe namentlich in seiner Behandlung der heiligen Urkunden der geschichtlichen Religionen, im besonderen der Bibel. Daß in Ägypten ein König aufkam, der nichts mehr von Joseph wußte, das zeigt ihm die Vergänglichkeit alles menschlichen Ruhmes; daß Saul, der Sohn Kis, auszog, um seines Vaters Eselinnen zu suchen, und ein Königreich fand, das vergegenwärtigt ihm die Erfahrung, daß der Mensch oft nicht erreicht, was er erstrebt, aber dafür etwas anderes erreicht, das weit mehr wert ist als das Erstrebte; die Erzählung aber von dem Wandeln Jesu auf dem Wasser, während die Jünger versinken, wird ihm ein Zeugnis für die Notwendigkeit festesten Glaubens für alle großen Werke.

Mit der Überzeugung von dem Gegründetsein alles echten

Strebens und Schaffens in einem göttlichen Leben kehrt Goethes Lebensanschauung zu ihrem Ausgang zurück, bildete doch die Bindung des Einzelnen an das All die Voraussetzung des Ganzen. Aber wie reich hat sich inzwischen das Leben gestaltet, und wieviel Tiefe die Welt gewonnen! Ohne einen schroffen Bruch ist das ganze Dasein geläutert, veredelt, seinem echten Kern zugeführt. Das vornehmlich ist die Größe der goetheschen Art, mit offenstem und freiestem Sinn alle Mannigfaltigkeit des Seins und Geschehens an sich zu ziehen, alles Scheinhafte, Konventionelle, Parteimäßige abzustreifen, das Echte, Lebensfrische, Reinmenschliche aber zu vollster Wirkung zu bringen. So erfolgt eine durchgängige Klärung und Veredlung des Lebens, eine Wendung vom Schein zum Sein, eine Erhöhung der Wirklichkeit von innen heraus; uraltes Besitztum der Menschheit wirkt und entzückt wie neu, indem alle unechte Zutat abfällt und lauterem Wesen Platz macht. Mit solcher Selbstvertiefung gewinnt das Leben zugleich eine innere Freiheit, ein Wirken von innen heraus; in dieser inneren Freiheit vornehmlich sah Goethe selbst den Kern seines Schaffens. Wer möchte ihm widersprechen, wenn er meint: „Wer meine Schriften und mein Wesen überhaupt verstehen gelernt, wird doch bekennen müssen, daß er eine gewisse innere Freiheit gewonnen." — Die Gegenwart zwingt uns freilich, hier neben aller Größe auch eine Grenze zu sehen; zu viel Unvernunft hat sich ihr gezeigt, als daß jenes künstlerische, freudigruhige Bild des Lebens sie vollauf befriedigen könnte. Aber daß ein solches Bild auch auf deutschem Boden und aus deutschem Geiste entstand, das wollen wir als eine wesentliche Bereicherung unseres geistigen Besitzes in hohen Ehren halten.

γ. Schiller.

Die Lebensanschauung Schillers hat nicht die Weite, die Selbständigkeit, den Reichtum der Erfahrung wie die Goethes, aber sie ist groß in ihrer energischen Konzentration, sie vertritt in bedeutender Umgebung eine eigentümliche Gedankenrichtung mit bewunderungswürdiger Wärme und Kraft. In dem literarischen Kreise jener Zeit ist Schiller vor allem der Mann des Handelns und der Tat; macht ihn solche, seiner ganzen Arbeit eingeprägte Art zum größten Dramatiker der Deutschen, und verleiht sie auch seiner wissenschaftlichen Darstellung ein straffes Gefüge, eine scharfe

Scheidung der Gegensätze, eine dramatische Bewegung, so richtet sie sein philosophisches Denken vornehmlich auf ethische Probleme und macht ihn zu einem begeisterten Anhänger der kantischen Freiheitslehre; ganz und gar teilt er ihre Erhebung des Menschen über allen Mechanismus der bloßen Natur und ihre Erweckung eines stolzen Selbstbewußtseins der Menschheit als eines Gliedes einer unsichtbaren Welt. Indem die kantischen Gedanken in der feurigen Seele des Dichters die schulmäßige Form abstreifen und sich der unmittelbaren Empfindung nähern, erweisen sie voll ihre Kraft der Befreiung und der Erhöhung. Wohl mindert sich die Strenge Kants, es kommt mehr Freude in die Stimmung und mehr Lust in das Leben, aber der Ernst des Ganzen sinkt keineswegs, und fern bleibt alles leichte Getändel, dem selbst ein Goethe bisweilen verfiel.

Mit solchem Ernst und solcher ethischen Grundüberzeugung verbindet sich aber das eifrigste Verlangen nach einer künstlerischen Gestaltung des Lebens, nach engster Verbindung des Guten mit dem Schönen. Die Formeln, in denen das versucht ward, sind angreifbar, und es standen in verschiedenen Phasen des Lebens die Schalen des Guten und des Schönen nicht immer gleich zueinander, immer aber wurde beides in großem Sinne gefaßt, und immer sollte ihre Verbindung das Ganze des Lebens fördern. Das Sittlichgute sinkt nie zu einer bloßen Summe einzelner Gebote herab, sondern es bedeutet immer eine neue Art des Lebens, die Versetzung in eine neue Welt; es ist nie eine bloße Verneinung, es ist vor allem eine kräftige und freudige Bejahung; das Schöne aber, als die „Freiheit in der Erscheinung", liefert keineswegs bloß einen gelegentlichen Genuß, sondern es vollzieht eine durchgängige Veredlung des Lebens, es wird ein unentbehrlicher Bestandteil aller echten Kultur. Je mehr die Geschichte sonst das ethische und das künstlerische Streben einander verfeindet zu zeigen pflegt, desto mehr ist es als etwas Besonderes und Großes zu schätzen, daß Schiller beides nicht nur versöhnen, sondern als einander unentbehrlich, als zusammengehörig aufweisen möchte. „Die hohe Reinheit des sittlichen Standpunktes bei der vollsten Anerkennung des künstlerischen Lebens in seiner Selbständigkeit ist das Eigenartige, ja Einzigartige der Schillerschen Denkweise" (Kühnemann).

So über die Gegensätze sich erheben hätte Schiller nicht vermocht ohne hohe Begriffe von der Menschheit und dem Menschenwesen, ohne die Idee einer uns im Ganzen unseres Wesens erhöhenden

Geisteskultur. Der Glaube jener Zeit an die Größe und Würde des Menschen hat nirgends einen edleren Ausdruck gefunden als hier; der Gedanke der Menschheit erwärmt alle Begriffe und hält alle Mannigfaltigkeit des Strebens zusammen. Aber wie Kant so ist auch Schiller aufs weiteste davon entfernt, den Menschen, wie er leibt und lebt, zu überschätzen, den Erfahrungsstand zu idealisieren. Vielmehr ist es die Vernunftidee, die freilich mit lebendiger Kraft in jedem Einzelnen gegenwärtige Vernunftidee, welche dem Menschen allererst einen Wert verleiht; eine derartige Tatsache ist zugleich eine unendliche Aufgabe, indem der Mensch sein eigenes Wesen erst zu entdecken und voll zu erringen hat. Ebenso fern liegt es Schiller, die gegebnen menschlichen Verhältnisse als gut oder doch annehmbar darzustellen, seine Schilderung der Unvernunft in Natur und Geschichte steigert sich wohl gar bis zu einem herben Realismus, der eine Wendung zu trübem Pessimismus nahelegt. Wenn Schiller davor bewahrt bleibt und eine Freudigkeit gegenüber allem Trüben behauptet, so tut er das nicht in charakterloser Verständigung mit der Welt, sondern in einer Erhebung über die Welt, im Vordringen in ein unsichtbares Reich der Vernunft, das dem Geisteswesen eine Unabhängigkeit und Weltüberlegenheit gewährt, das Güter erzeugt, denen gegenüber die der nächsten Welt als nichtig erscheinen. Solche Behauptung freudigen Glaubens bei voller Anerkennung der Unvernunft der nächsten Welt hat vornehmlich der Denkweise und Gedankenwelt Schillers eine gewaltige Kraft sowohl der Bewegung und Aufrüttelung als der Stählung und Ermutigung verliehen; es wirkt aus seinem Denken und Sein eine heldenhafte Gesinnung, eine unversiegliche Jugendlichkeit, ein hinreißender Antrieb zu eigenem Kampf und Sieg. Was dieses Leben lehrt „ist der Zug der Größe, der leidenschaftliche Trieb zur Höhe der geistig-sittlichen Entwicklung, jenes Ausharren im Kampfe um das Ideal — mit einem kurzen deutschen Worte die Männlichkeit“ (Biese). Dankbar bekannte Goethe, Schiller habe ihn von der allzu strengen Betrachtung der äußeren Dinge und ihrer Verhältnisse auf sich selbst zurückgeführt und ihm eine zweite Jugend verschafft; in ähnlichem Sinne hat Schiller befreiend, erhebend, verjüngend auf das Ganze des deutschen Volkes gewirkt, und kann er trotz alles Wandels der Zeiten weiterwirken.

δ. Die Romantik.

Sowenig wir die einzelnen Gestalten der Romantik vorführen können, jene hat dem Ganzen des Lebens und auch der Lebensanschauung zu viel Anregung gebracht, um hier ganz fehlen zu dürfen; sehen wir also, so gut es geht, aus der Fülle der verschiedenen Persönlichkeiten und dem Wandel geschichtlicher Phasen gemeinsame Züge herauszuheben.

In der deutschen Romantik fließt eine bleibende Bewegung des Menschenlebens mit der besonderen Lage der Zeit zusammen. Durch die großen Völkergruppen und durch die Jahrtausende geht ein Gegensatz, der sich kurz als der des Klassischen und des Romantischen bezeichnen läßt; dort ein Streben nach geschlossener Gestalt, nach deutlichen Begriffen und klarer Gliederung, hier ein Ergriffensein von der Unendlichkeit des Lebens und ein Ausbilden freischwebender, die Seele bei sich selbst festhaltender Stimmung; dort die Gefahr einer starren Festlegung, hier die einer vagen Verflüchtigung. Das Überwiegen der einen oder der anderen Art scheidet den Orient und den Okzident; in dieser Hinsicht ist es bemerkenswert, daß die deutsche Romantik die neu aufsteigende Kunde Indiens mit besonderer Wärme ergriffen und gefördert hat. Diese Romantik fand aber ihre besondere Art namentlich im Kampf mit der Aufklärung. Dem verstandesmäßigen Räsonnement dieser widersprach sie mit der Wendung zum Gefühl und zur Anschauung, ihrem Voranstellen allgemeiner Begriffe mit der Betonung der Individualität, ihrer Richtung auf eine gemeinsame Vernunft und möglichste Gleichsetzung alles Menschenwesens mit der scharfen Abhebung des geistig belebten Individuums vom großen Haufen und der Neigung, dem menschlichen Durchschnittsstande ein Reich „höherer“ Bildung entgegenzusetzen, wie überhaupt der Ausdruck „höher“ eine ihrer Lieblingswendungen ist, ihrer Scheidung von Mensch und Natur, von Geistigem und Sinnlichem mit dem Streben, beide eng zu verbinden, namentlich aber ihrer Voranstellung der Moral mit der Erhebung der Kunst zur Seele des Lebens; durchgängig eine Wendung zum Unmittelbaren, Individuellen, Ausgeprägten, eine Verstärkung der Subjektivität. Dies Überwiegen der Subjektivität ist es auch, was die Romantik, im besonderen ihre erste Phase, vom deutschen Humanismus scheidet, der namentlich in seinem Höhepunkt bei Goethe die engste Verbindung mit der eignen Natur der Dinge sucht;

war dort die Kunst die Seele eines weiteren Lebens, so erscheint sie hier als sein einzig wertvoller Bestand, eine ästhetische Lebensführung und Lebensanschauung entwickelt sich hier zu schroffer Ausschließlichkeit, das Ideal der moralischen Persönlichkeit weicht dem der genialen Individualität, der ein Gesetz allein ihre Eigenart gibt.

Diese künstlerische Kultur hat zunächst auf dem Gebiet des literarischen Schaffens Hervorragendes geleistet, so gewiß dies Bedeutende sich oft mit Problematischem verquickt.

Zunächst haben die Romantiker erst recht den Bruch mit der Aufklärung durchgesetzt, sie haben sie mit überlegenem Geist und Witz bekämpft und den Zeitgenossen den Geschmack an ihr ausgetrieben, sie haben einen Begriff der „Bildung" als der künstlerischen Gestaltung des Lebens aufgebracht, der in dieser Weise in Deutschland neu war, wie denn auch von ihnen vornehmlich der Ausdruck Bildung vom Körperlichen aufs Geistige übertragen ward. Zugleich haben sie die literarische Betrachtung und Kritik in Deutschland zu einer ungekannten Höhe und Macht erhoben.

Ihre eigne Arbeit war vornehmlich auf eine Verstärkung des Subjekts gerichtet, dieses suchten sie aller Bindung zu entwinden und rein bei sich selbst zu fassen, sie haben in solchem Bestreben zuerst den Begriff der Stimmung als eines an keinen besonderen Gegenstand gebundenen Gefühls festgelegt. Alles Gegenständliche der Arbeit wird ihnen ein bloßes Mittel und Werkzeug zur Entfaltung des Subjekts, dieses sieht sich selbst in die Dinge hinein und erfreut sich mehr der daraus erwachsenden Spiegelung des eignen Wesens als ihres sachlichen Befundes; indem man sich stets mit dem eignen Zustand befaßt, hinter das erste Erlebnis zurücktritt und es nochmals erleben, die Empfindung wieder empfinden, den Genuß nochmals genießen möchte, entsteht die Gefahr einer Verkünstelung und Verflüchtigung, aber es hat das Walten des souveränen Subjekts mit seiner schrankenlosen Phantasie auch viel wertvolle Frucht erzeugt. Die Phantasie entflieht dem einförmigen Alltagsleben und strebt in weiteste Ferne, sie zaubert in unerschöpflicher Fülle neue Stoffe und Formen hervor, das Wunderbare wird ihr alltäglich, das Alltägliche aber erschließt einer neuen Beleuchtung überraschende Züge. So findet Novalis das Romantische darin, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein zu geben. Es entsteht hier eine Märchenpoesie, eine Lust

am Geheimnisvollen und Abenteuerlichen, an dämmerndem Halbdunkel und traumhaftem Leben. In unser Dasein scheint eine höhere Welt mit wundersamen Wirkungen hineinzuragen, die sich dem nüchternen Begriff streng verschließt, sich vielmehr nur ahnen und andeuten läßt; unser Leben und Sein erhält damit einen Charakter symbolischer Art, die Dinge sind im Grunde weit mehr und weit besseres als ihr unmittelbarer Befund uns zeigt. Zugleich vollzieht sich eine völlige Wandlung in der Stellung und Schätzung des Unbewußten: galt es der Aufklärung als etwas Niederes und möglichst Auszutreibendes, so wird es jetzt zum Urquell des Lebens, aus dem dies immerfort schöpfen muß, um gesund und frisch zu bleiben; wir sollen nicht nach Absichten handeln, sondern uns „ohne alle Absicht auf dem inneren Strom ewig fließender Bilder und Gefühle frei bewegen" (Fr. Schlegel). Solche Wandlung des Innern eröffnet neue Seiten auch an der Welt, die uns umgibt, die Romantiker haben den Sinn für die Poesie des Waldes und der Mondnacht, der „mondbeglänzten Zaubernacht", später auch für geschichtliche, namentlich vaterländische Erinnerungen geweckt und die Natur durch die Geschichte verklärt. Auch haben sie den geschichtlichen Horizont erweitert, indem sie die Literatur und das Geistesleben mancher bis dahin uns innerlich fremder Völker unserer Seele näher rückten.

Der Erweiterung des Stoffes entspricht eine Bereicherung der Darstellungsmittel. Indem sich die Romantiker vornehmlich bemühten, das Fürsichsein der Seele mit seiner frischwebenden Stimmung herauszubilden, gewinnt ihnen der Ausdruck an sinnlicher Fülle, an Weichheit und Klang, an Innigkeit und Resonanz; die Bildsamkeit und Geschmeidigkeit der deutschen Sprache kommt hier zu vollster Entwicklung, der Ausdruck gewinnt in Laut und Rhythmus mit Rauschen und Klingen eine weiche Musik, auch ein leuchtendes Farbenkolorit; so gelingt es, leiseste Seelenvorgänge, namentlich schwebende, wogende, schwankende Stimmungen mit wunderbarer Feinheit zu schildern, auch das Flüchtigste festzuhalten, dabei den Gebilden der Kunst einen zarten Duft zu verleihen. Das Vermögen, sich verständnisvoll anzuschmiegen und sich Fremdem seelisch zu verbinden, hat die Romantiker auch zu Virtuosen der Übersetzungskunst gemacht. Dagegen gebricht es ihnen an der Kraft zu größerem Aufbau und straffer Gliederung, allem Systematischen abhold, finden sie ihre Stärke vielmehr im scheinbar leicht

dahingeworfenen Aphorismus. So hat ihr Schaffen auf literarischem Gebiet bei aller Fülle von Anregung keine Werke ersten Ranges erzeugt. Aber die Bereicherung und Verfeinerung des Ausdrucks, die wir ihnen verdanken, blieb aller weiteren Bewegung der deutschen Literatur erhalten, und die Vollendung ihres Stils kann noch heute als Muster dienen. Seinen Gipfel aber hat das romantische Schaffen in der Musik erreicht, hier ist seine Größe unbestreitbar.

Auch dem allgemeinen Leben brachte diese Bewegung manche Förderung. Vor allem hat ihr Wirken und Schaffen das künstlerische Element im deutschen Leben verstärkt, was um so schätzbarer ist, als jenes uns nicht von vornherein als eine Naturgabe zufiel, sondern fortwährender geistiger Arbeit bedarf. Zugleich ist von hier aus das Recht der Individualität gegenüber herkömmlichen Schranken zu vollster Anerkennung gelangt, und es sind damit die Verhältnisse von Mensch zu Mensch, im besonderen das Verhältnis der Geschlechter, unverkennbar veredelt. Beides zusammen ergibt eine freiere und feinere Art des gesellschaftlichen Verkehrs, in dem die Frauen eine hervorragende Rolle spielen, es führt zu einem energischen Kampf gegen das prosaische „Philistertum“ und gegen die „Beschränktheit häuslicher Frauen“. Mit dem allen wird dem Leben gegenüber lastender Schwere träger Gewohnheit mehr Fluß und mehr Leichtigkeit gegeben. Auch das verdient Erwähnung, daß hier die sinnliche Seite des Lebens nicht mit der Geringschätzung behandelt wird, welche die Aufklärung gern zur Schau trug, Geistiges und Sinnliches rücken einander näher und treten in fruchtbare Wechselwirkung; daß dabei freilich nicht selten das Sinnliche sein Maß überschreitet und das Geistige mit sich fortreißt, das ist nicht zu verkennen.

Überhaupt bringt die Wirkung dieser Bewegung auf das Ganze des Lebens manches Unerquickliche mit sich. Die Hochschätzung der Kunst ergibt leicht eine Geringachtung der Moral, die man sich oft nicht anders als in verzerrter Weise, als eine herdenhafte Unterordnung unter eine Schablone, vorstellen kann. Ferner wirkt die einseitige Schätzung der Individualität, der „unendlich freien Subjektivität“, leicht zur Geringachtung aller Ordnung und Sitte, auch zu eitler Selbstbespiegelung und Dünkelhaftigkeit des sich als „höher“ geberdenden Individuums. Es fehlt schließlich der unermeßlichen Bewegung ein geistiger Grundgehalt, aus dem das Leben schöpfen, und durch den es eine individueller Willkür und Laune

überlegene Richtung gewinnen könnte. Freilich weichen bei all diesen Punkten die Individuen weit voneinander ab, ein Gesamturteil kann leicht gegen den Einzelnen ungerecht machen.

Auch das sei nicht vergessen, daß die Romantik bei sich selbst eine Geschichte besitzt, daß sie sich von einer kosmopolitischen und kunstphilosophischen Art mehr und mehr zu einer nationalen und geschichtlichen entwickelt hat; ja sie nahm an dem Aufschwung des nationalen Lebens bei uns wie an der Ausbildung einer geschichtlichen Weltanschauung in hervorragender Weise teil. Indem bei solcher Wendung die Stimmung an dem Befund der Dinge ein festes Gegengewicht erhält und sich ihm anschmiegt, gewinnt das Leben mehr Ruhe und Innigkeit, und kann die Bewegung nach den verschiedenen Richtungen zur Beseelung und Erhöhung wirken. Vornehmlich ist die Geschichte von hier aus weit mehr geworden, die Geschichte in all ihrer Verzweigung: Heimat und Volkstum, Sitte und Recht, Sprache, Kunst und Religion. Dabei erscheint durchgängig die Bewegung als von eignem, aller menschlichen Reflexion und Absicht überlegenen Leben getragen und gelenkt; die Zusammenhänge sind nicht menschliches Werk, sondern sie werden und wachsen aus einer eignen Natur, nach Art eines lebendigen Organismus umfängt und beherrscht ein Bildungsgesetz des Ganzen alle Mannigfaltigkeit; so soll der Mensch nicht das Gewordene nach Art der Aufklärung meistern und den Stand der Dinge nach einer abstrakten Vernunft bemessen und leicht auch bemäkeln, sondern er schließe sich jenem hingebungsvoll an und gestalte ihm gemäß das eigne Beginnen. So eine „organische" Fassung von Recht und Staat, so die moderne Nationalitätsidee mit all ihren Triebkräften, Erfahrungen, aber auch Gefahren, so eine durchgängige Verknüpfung der eignen Arbeit mit der Fülle der Vergangenheit, das alles in entschiedenstem Gegensatz zur rationalistischen Art des 18. Jahrhunderts. Dies Neue hat zeitweilig die Gemüter überwältigend fortgerissen, bald kam dann aber ein Rückschlag und ließ manche Gefahren und Schranken empfinden. Nun wurde klar, daß das hier gebotene Bild der Gesellschaft und der Geschichte nicht ihren reinen Tatbestand mitteilt, sondern eine starke Umbildung vom Betrachtenden empfangen hat; auch konnte nicht entgehen, daß ein so enger Anschluß an die Vergangenheit das Recht der Gegenwart zu verkümmern und den Mut eignen Schaffens zu lähmen droht. Namentlich auf politischem Gebiet

konnte die Versenkung in die Vergangenheit leicht zur Hemmung freier Bewegung wirken. Es fehlt jener Denkweise die Kraft, sich das Leben selbst zu bereiten und eigne Wege zu bahnen, der Beweglichkeit und Schmiegsamkeit des Geistes entspricht nicht die Ursprünglichkeit des Schaffens. Aber alle solche Mängel heben nicht den Gewinn der Romantik auf: sie hat das Leben reicher, gesättigter, anschaulicher gestaltet, sie hat ihm eine breitere Grundlage bereitet, sie hat uns Deutsche namentlich uns mehr auf uns selbst besinnen lassen und uns unsere große Vergangenheit wieder nahegerückt, die beinahe verschüttet und vergessen war, auch hat sie das künstlerische Element bei uns bedeutend verstärkt, den Geschmack weiter Kreise gehoben. Das alles bleibt ein Gewinn, und er wird mehr und mehr anerkannt, nachdem der erste Rückschlag überwunden ist und das Fruchtbare jener Leistung sich weiteren Zusammenhängen einordnen, das Problematische aber abstreifen läßt.

c. Die Lebensbilder der deutschen Spekulation.

Unser Verhältnis zu den großen Systemen aus dem Ende des 18. und dem Beginn des 19. Jahrhunderts ist nicht ohne Verwicklung. Je kühner das Unternehmen jener war, desto stärker wurde zunächst der Rückschlag, so daß Männer wie Schelling und Hegel, mit denen ein Goethe auf gleichem Fuß verkehrte, bisweilen sogar als bloße Abenteurer im Reich des Gedankens dargestellt wurden. Das ist in letzter Zeit anders geworden, man sucht sich in jene Systeme hineinzuversetzen und ihren Ertrag für das eigne Leben und Streben zu verwerten, man unterliegt dabei aber leicht so sehr ihrem Einfluß, daß die Kluft übersehen wird, welche uns von ihnen trennt. All ihr Schaffen ruht auf einer hochgespannten Metaphysik, auf dem Unternehmen, eine ursprüngliche Haupttätigkeit des Geistes zu ergreifen und von ihr aus die ganze Wirklichkeit zu entwickeln, diese damit bis auf den Grund zu durchleuchten und dem Menschen in vollen Besitz bringen. Verständlich ist das nur bei Vergegenwärtigung der eigentümlichen Art jener Zeit, welche die ganze Wirklichkeit im Menschen gipfeln ließ und sein Vermögen aufs höchste anschlug, die dazu auf philosophischem Gebiet durch Kants Verstärkung des Subjekts in große Erregung versetzt war. Inzwischen hat die Lage sich wesentlich verschoben, das Leben hat sich uns weit mehr nach außen verlegt und uns dort Großes verrichten

lassen, die Welt der Erfahrung hat nicht nur einen unermeßlichen Reichtum gezeigt, sondern auch eine Selbständigkeit gewonnen, weit strenger hält sie uns fest und zwingt uns, unser eignes Vermögen weit bescheidener einzuschätzen. Zu solcher Bescheidenheit und zu größerer Umsicht mahnt auch die Wiedererneuerung der kantischen Erkenntniskritik mit ihrer gewissenhaften Abwägung des menschlichen Vermögens. So muß uns in dem Unternehmen der unmittelbaren Nachfolger Kants manches als zu gewagt, manches als nicht genügend begründet erscheinen; zugleich aber wird uns die Welt, welche damals aus der Arbeit hervorging, zu eng, sie entspricht zu wenig der Fülle und auch den Verwicklungen der Wirklichkeit. Andererseits möchten wir gegenüber weit unproduktiverer Art der Gegenwart den Reichtum der Belebung und Förderung, den jene Arbeit der Gesamtkultur brachte, vollauf anerkennen und auch für das eigne Wirken verwerten; so treibt es uns bei allem Widerspruch gegen ihre Metaphysik immer wieder zu ihnen hin. Wenn aber daraus, daß wir oft in der Folge festhalten möchten, dessen Begründung wir ablehnen müssen, eine eigentümliche Verwicklung entsteht, so trifft diese mehr die Prinzipienforschung als eine Darstellung der Lebensanschauung; diese vermag ganz wohl, ohne die eigne Überzeugung festzulegen, von der Kulturarbeit aus die Größe jener Denker zu würdigen: ihr Schaffen aus Einem Guß, ihr Ringen der ganzen Persönlichkeit mit dem Ganzen des Alls, ihre kräftige Durchleuchtung des menschlichen Daseins, ihren Zug ins Systematische, Einheitliche, Kosmische, auch ihre charaktervolle, durch und durch persönliche Ausdrucksweise. In dem Streben, dem allen gerecht zu werden, wollen wir uns möglichst in ihr eignes Schaffen versetzen.

Aus dem Kreise jener Männer seien hier Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer herausgehoben. Jene vier gehen bei allen Unterschieden darin zusammen, die Welt als ein Reich der Vernunft zu bejahen, während Schopenhauer sie ebenso entschieden als bare Unvernunft verneint. Fichte, Schelling, Hegel wagen es, das Werden des Vernunftreiches im Denken nachzubilden, die Welt zu „konstruieren“, während Schleiermacher jenes Ziel mit größerer Besonnenheit, aber auch geringerer Kraft verfolgt. Da die Kulturarbeit des 19. Jahrhunderts den bedeutendsten philosophischen Ausdruck in Hegel fand, so soll dieser uns vornehmlich beschäftigen.

α. Die Systeme konstruktiven Denkens.

Fichte, Schelling, Hegel bilden bei allen Unterschieden eine Gesamtbewegung; dieselbe Grundbehauptung trägt ihrer aller Arbeit. Diese Behauptung ist nur von Kant aus verständlich, nämlich aus seiner Aufdeckung von Gesamtleistungen und einer inneren Struktur des Geisteslebens, die eine eigentümlich philosophische „transzendentale" Betrachtungsweise einführt und sie deutlich von der bloßen Ermittelung der Erfahrung abhebt. Dies neue Verfahren hatte Kant selbst scharf abgegrenzt und strengen Bedingungen unterworfen. Seine kühnen, jugendlich aufstrebenden, von dem Selbstbewußtsein der Zeit getragenen Nachfolger möchten die Denktätigkeit aller solcher Schranken entledigen; ihnen wird sie zum Mittelpunkt, zur schaffenden Seele der Wirklichkeit; bei voller Einsetzung ihrer Kraft scheint sie die ganze Unendlichkeit an sich zu ziehen oder vielmehr aus sich hervorzubringen.

Zu solcher weltschaffenden Leistung läßt sich das Geistesleben nicht berufen, ohne seine übliche Fassung wesentlich zu überschreiten. Es darf nicht eine Eigenschaft der bloßen Individuen bleiben, es muß sich von ihnen ablösen und ihnen überlegen werden, mehr und mehr wird es ein bei sich selbst befindliches Reich, das vom Menschen Unterwerfung und Einordnung fordert, das nicht menschlichen Zwecken dient, sondern eigenen Notwendigkeiten folgt. Zugleich wird es aus einem ruhenden und fertigen Sein ein unablässiges Vorwärtsschreiten, eine durch eigne Kraft bewegte Entwicklung, ein Prozeß, der in sicherem Zuge rastlos vordringt. Von diesem Prozeß ergriffen, wird die ganze Wirklichkeit flüssig und belebt, im besonderen wird die Geschichte zur erzeugenden Werkstatt des Geisteslebens und empfängt damit eine Bedeutung wie nie zuvor. Auch ein einfaches Grundgesetz der Bewegung ist bald ermittelt, es ist das Fortschreiten durch ein Hervorbringen und Überwinden von Gegensätzen; im Strom jenes Lebens erzeugt jedes Ja alsbald ein Nein, aus ihrem Kampf arbeitet sich eine überlegene Synthese heraus, weitere und weitere Antithesen und Synthesen folgen, bis endlich die ganze Wirklichkeit von der Bewegung umspannt und zugleich in Geistes- und Gedankenleben verwandelt ist.

Je selbständiger in solcher Weise das Geistesleben gegenüber dem Menschen wird, desto weiter entfernt es sich vom ersten Eindruck der Dinge. Im Beginn bei Fichte steht die Bewegung dem

Menschen noch näher und wird unmittelbar von seiner Seele getragen, er scheint den Dingen als Herr zu gebieten und bei voller Einsetzung seiner Kraft die ganze Wirklichkeit erzeugen zu können; je mehr sich aber das Geistesleben zu einem eigenen Reich gegenüber dem Menschen festlegt, desto mehr hat dieser sich unterzuordnen, desto mehr entwächst die Bewegung dem unmittelbaren Seelenstande. Aber zugleich greift sie tiefer in die Behandlung der einzelnen Gebiete ein, die das geschichtlich-gesellschaftliche Leben umfaßt.

Es sind aber die drei Führer das Ganzen, Fichte, Schelling, Hegel, nicht bloße Stufen einer fortschreitenden Bewegung, die in Hegel gipfelt, sondern jeder von ihnen sucht den Kern des Lebens und der Gedankenarbeit an einer verschiedenen Stelle: für Fichte wird das Denken eine Tathandlung moralischer Art, welche die Welt höchsten Zwecken der Vernunft unterwirft, für Schelling wird es ein künstlerisches Bilden, das die Wirklichkeit drinnen und draußen in ein lebensvolles Kunstwerk verwandelt, bei Hegel entwickelt es sich zu einem logisch-dialektischen Prozeß, der alle Arbeit der Weltgeschichte an sich zieht und im Denken des Denkens den letzten Abschluß erreicht. Jeder hat damit seinen eigentümlichen Weltdurchblick, jeder rückt andere Gebiete und Probleme in den Vordergrund, jeder hat auch seinen besonderen Stimmungston; zusammen haben sie dem menschlichen Dasein so viel Anregung und Belebung gebracht, daß sich ihre Wirkung wohl zeitweilig verdunkeln, nicht aber verdrängen läßt.

aa. Fichte.

Fichtes (1762—1814) Gedankenarbeit ist in hervorragendem Maße persönliche Tat, Entfaltung des eignen Wesens; an sich selbst hat er sein Wort bewährt: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.“ Seine von Haus aus auf Kraft und Selbsttätigkeit angelegte Natur kam so lange nicht in ihre eigne Bahn, als ihn der Einfluß Spinozas im Menschen ein bloßes Glied einer strengen Kausalverkettung sehen ließ; von solchem peinlichen Zwiespalt befreite ihn die kantische Philosophie mit ihrer Verstärkung des Subjekts, ihrer Verwandlung der Kausalität in ein eigenes Erzeugnis des Denkens, ihrer Voranstellung der praktischen Vernunft. Aber solcher Anschluß an Kant ergibt unmittel-

bar ein Hinausstreben über Kant; wo das Verlangen nach Selbsttätigkeit die Überzeugung und das Streben ausschließlich beherrscht, da wird die kantische Begrenzung der Tätigkeit durch eine entgegenstehende Welt zu einer unerträglichen Hemmung, da ist kein Platz für ein „Ding an sich". Nunmehr wird die praktische Vernunft zur Wurzel aller Vernunft, und es heißt: „Von dem Bedürfnis des Handelns geht das Bewußtsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewußtsein der Welt das Bedürfnis des Handelns; dieses ist das erste, nicht jenes, jenes ist das Abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind, die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft"; das Denken selbst mit seinem Ergreifen und Durchleuchten der Wirklichkeit erscheint nunmehr als eine Art des Handelns, es darf bei solcher Fassung es wagen, die Welt aus sich zu entwickeln und sie damit dem Menschen in vollen Besitz zu verwandeln. Wie die Philosophie als „Wissenschaftslehre" eine große Aufgabe darin erhält, dies näher durchzuführen, so wird überhaupt das Leben auf eigne Tat gestellt. Hier heißt es „sei dir selbst alles oder du bist nichts"; „wer auf Autorität hin handelt, handelt notwendig gewissenlos"; die Übereinstimmung mit sich selbst wird damit das höchste Ziel, und es wird dem Menschen, in unverkennbarem Hinblick auf Kant und im Hinausstreben über ihn, die Weisung erteilt: „Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken kannst." In energischer Durchführung dessen wird das ganze Dasein aufgerüttelt und in frischen Fluß gebracht. Als Quelle aller Laster erscheint hier die Faulheit, als das „radikale Übel" die Trägheit; aller ängstlichen Abwägung und Einschränkung des menschlichen Vermögens setzt Fichte den Gedanken entgegen, daß der Mensch kann, was er soll, und daß er nicht wahrhaft will, wenn er sagt, daß er nicht kann. Das Erdenleben der Menschheit findet hier darin seinen Zweck, alle Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einzurichten, und die Kultur erscheint hier als „Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist." Dabei ist aber die Tätigkeit kein blindes Dahinstürmen, kein bloßer Naturtrieb, sie findet ein Gesetz in sich selbst, indem sie durchgängig unser „empirisches" Ich dem „absoluten" Ich unterzuordnen hat. Nur im Gehorsam gegen jenes Gesetz gewinnen wir echte Freiheit und erreichen wir unser wahres Selbst. So wird der Gedanke

der Pflicht zum Leitgedanken, die Pflicht aber geht nicht nach außen hin, sondern an erster Stelle gegen das eigne Wesen. Hier ist die Moral keine bloße Polizei des Lebens, sondern ein innerer Antrieb, ein mutiger Aufstieg zur eignen Höhe; sie macht den Menschen nicht klein und schwach, sondern groß und stark; die Welt aber erscheint als das „versinnlichte Materiale unserer Pflicht".

So sehr sich Fichte durch sein ganzes Leben im Grunde seiner Seele treu blieb, so hat seine anfängliche Lehre, die alles von der Bewegung des Ich ableiten wollte, später eine Milderung erfahren: von der bloßen Tätigkeit hat sich ein, freilich tätiges Sein abgehoben; indem es damit zur Aufgabe wird, dieses Sein in der Tätigkeit darzustellen, gestaltet diese sich ruhiger und innerlicher, auch wird nun das Ganze dem bloßen Individuum überlegener. Auf diesem Boden erhält die Religion eine größere Wärme und eine persönliche Färbung, es gilt, damit die einzelne Stelle gedeihen könne, vor allem das rechte Verhältnis zum Ganzen zu finden, es entsteht eine moderne Mystik, die den Menschen das „Ewig Eine" als das allein Wesenhafte in seinem eignen Leben und Tun erfassen heißt:

„Das Ewig — Eine
Wirkt mir im Leben, sieht in meinem Sehen."

Die Religion, die daraus hervorgeht, soll vollauf gegenwärtig sein, sie ist kein träges Harren und Hoffen auf ein Jenseits, da durch das bloße Sichbegrabenlassen man nicht in die Seligkeit kommt; sie soll sich nicht auf geschichtliche Daten stützen, sondern unmittelbar aus dem eignen Leben quellen, da nur das Metaphysische, nicht das Historische, selig macht; sie bedarf keiner äußeren Zeichen und Wunder, da sie das entscheidende Wunder in der Schöpfung eines neuen Lebens sieht. „Diese Wunder in der Sinnenwelt (vom Himmel) leugne ich entschieden, lehrend übrigens einen lebendigen und wirkenden Gott in der Geisterwelt. Daß er allen, die zu ihm sich nahen, ein neues Herz schafft, das ist sein ewiges großes Wunder."

Die größte Bewegung zeigt Fichte bei allem Festhalten einer Grundgesinnung auf dem Gebiet des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens. Zunächst vertritt er mit besonderer Kraft den Rechts- und Freiheitsstaat, zur Hauptsorge wird hier die Unabhängigkeit und das Mitentscheiden jedes Einzelnen, der Staat erscheint nicht als ein Selbstzweck, sondern als ein bloßes Mittel; so kann es heißen: „Der Staat geht, wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel

sind, auf seine eigne Vernichtung aus; es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen." Eine positive Bedeutung wird dem Staat dagegen im „geschlossenen Handelsstaat" (1800) zuerkannt, er soll hier das gesamte wirtschaftliche Leben überwachen und vernunftgemäß ordnen. Die warme Teilnahme, die Fichte von früh an jedem einzelnen Gliede der Menschheit zugewandt hatte, und die ihn die Gleichheit alles dessen verkünden ließ, was menschliches Angesicht trägt, spricht sich hier mit besonderer Stärke aus. Der Denker erklärt als das Recht jedes Menschen, ein gewisses Eigentum zu besitzen und so echt menschlich auf der Erde zu leben, als es die Natur nur irgend gestattet. „Der Mensch soll arbeiten; aber nicht wie ein Lasttier —, er soll angstlos, mit Lust und mit Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist." Der Staat aber soll ihn dazu führen, indem er sich nach außen hin wirtschaftlich möglichst abschließt, im Innern aber die Arbeit reguliert und jedem Einzelnen wie eine Tätigkeit so ein menschenwürdiges Dasein sichert.

Dann erfolgt eine Wendung zum Kulturstaat, wobei Kultur in augenscheinlicher Wandlung gegen früher als „Einrichtung aller Verhältnisse nach dem Vernunftgesetz" verstanden wird. Freilich soll er nur die Bedingungen für eine freie Erzeugung der Vernunft herstellen, während die höheren Zwecke der Vernunftkultur: „Religion, Wissenschaft, Tugend" nie Zwecke des Staates werden können. Dabei herrscht noch ein völliges Weltbürgertum, und es wird für das „Vaterland des wahrhaft ausgebildeten Europäers" in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa erklärt, „der auf der Höhe der Kultur in Europa steht". Es werden sogar die „Erdgeborenen", welche fest an dem sinnlichen Vaterlande hängen, mit spöttischer Herablassung behandelt. Dieser stark überspannte Kosmopolitismus weicht aber nach dem jähen Zusammenbruch Deutschlands sofort einer Wendung zum nationalen Staate, die Reden an die deutsche Nation bringen diese zu klassischem Ausdruck. Der Denker rechtfertigt gemäß seiner Weise die einzigartige Bedeutung der Nation von den tiefsten Gründen her. Der Mensch kann nichts wahrhaft lieben, das er nicht als ewig erfaßt und in die Ewigkeit seines Gemütes aufnimmt; auch sein irdisches Leben bedarf, um rechten Wert zu erlangen, beharrender Zusammenhänge, die seinem Wirken eine Fortdauer durch die Kette der Zeiten versprechen; einen

solchen Zusammenhang gewährt dem Menschen aber allein sein Volk, „die besondere geistige Natur der menschlichen Umgebung, aus welcher er selbst mit allem seinem Denken und Tun und mit seinem Glauben an die Ewigkeit desselben hervorgegangen ist, das Volk, aus welchem er abstammt, und unter welchem er gebildet wurde und zu dem, was er jetzt ist, heraufwuchs". „Diese Eigentümlichkeit ist das Ewige, dem er die Ewigkeit seiner selbst und seines Fortwirkens anvertraut, die ewige Ordnung der Dinge, in die er sein Ewiges legt; ihre Fortdauer muß er wollen, denn sie allein ist ihm das entbindende Mittel, wodurch die kurze Spanne seines Lebens hienieden zu fortdauerndem Leben hienieden ausgedehnt wird." Der Deutsche aber darf sich seinem Volk mit besonderer Hingebung widmen, da dieses Volk, das Volk des „Gemütes", eine besondere Aufgabe unter den Völkern hat, die Aufgabe, das Leben von innen heraus zu gestalten und ihm dadurch einen unvergleichlichen Wert bei sich selbst zu verleihen. Diese deutsche Innerlichkeit findet er namentlich bezeugt in der Religion, der Philosophie, der Erziehung; diese Innerlichkeit ist der Menschheit unentbehrlich; so wird das Volk, das sie besitzt, gewiß nicht untergehen. Bei der Nation ist aber für Fichte die Hauptsache nicht die äußere Macht und Ausdehnung, sondern die innere Durchbildung, die Ausprägung eines geistigen Charakters; so ist sie ihm mehr eine hohe Aufgabe als ein fertiges Datum, so braucht er auch bei höchster Schätzung seines Volkes sein Menschheitsideal nicht aufzugeben, so bleibt er gänzlich fern einem naturalistischen Rassendünkel, der unvermeidlich die Menschheit auseinanderreißt.

Der Wandlung der politischen Ideale Fichtes entspricht eine Verschiebung seiner Überzeugung an anderen Stellen. So vornehmlich bei der Geschichte. Zunächst bedeutete ihm die Geschichte in ihrer Besonderheit wenig, schon wegen der Besorgnis, ihrer Autorität zu verfallen; mit dem Wachstum des Gemeinschaftsgedankens erscheint sie als eine Lösung der Aufgabe, die Vernunft, die von Anfang an, aber dunkel und gebunden im Menschen wirkte, in volle Klarheit und eigne Tat zu verwandeln; zugleich aber wird die Arbeit der früheren Geschlechter für die eigene unentbehrlich. „Alles Große und Gute, worauf unsere Existenz sich stützt, ist lediglich dadurch wirklich geworden, daß edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuß für Ideen aufgeopfert haben, und wir selber mit allem, was wir sind, sind das Re-

sultat der Aufopferung aller früheren Generationen und besonders ihrer würdigsten Mitglieder."

Eine Wandlung zeigt endlich auch Fichtes Verhältnis zu Krieg und Frieden. Zuerst und lange Zeit hindurch war er ein unbedingter Gegner des Krieges, ein entschiedener Anhänger des ewigen Friedens, ein entschiednerer noch als Kant; der Befreiungskampf seines Volkes ließ ihn anders über diese Frage denken. Mit aller Energie verteidigt er nun den „wahrhaften" Krieg, d. h. einen Krieg, den ein Volk zur Rettung seiner Selbständigkeit führt. In einem solchen Kriege soll es keine Stellvertretung geben; wird er verkündigt, „so soll dem Erleuchteten sich das Herz erheben beim Anbruche seines Vaterlandes, und er soll es begierig als vollen Ernst ergreifen". Der Gedanke des ewigen Friedens verblaßt dabei, er erscheint nunmehr als Ausdruck einer vagen und matten Gesinnung.

So hat Fichtes Überzeugung in diesen Dingen verschiedene Stufen durchlaufen, das aber vornehmlich deshalb, weil er in allem Wirken und Sein seiner Zeit eng verbunden war, und weil diese Zeit große Wandlungen brachte. In der Grundrichtung seiner Gesinnung ist er immer derselbe geblieben: ein unerschrockener und unermüdlicher Kämpfer für Wahrheit und Freiheit, eine Tatnatur, nicht ohne Härte und Einseitigkeit, aber überall aufs Große und Unbedingte gerichtet und von warmer Liebe für alles Menschenwesen, im besonderen aber für sein deutsches Volk erfüllt. An einen Wendepunkt des allgemeinen Lebens wie in eine kritische Zeit seiner Umgebung gestellt, fand er sein Werk darin, die Geister zu wecken; er hat sie mit Einsetzung aller Kraft und mit hingebender Treue gelöst. Als ein Lehrer großen Stils hat er namentlich zu seinem Volke gesprochen, als ein solcher wird er diesem dauernd in hohen Ehren bleiben. In die Philosophie aber hat er eine starke Bewegung gebracht, die bei ihm selbst eine eigentümliche Gedankenwelt erzeugte und über ihn selbst hinaus weitere Gestaltungen hervortrieb.

bb. Schelling.

Ist Fichtes Denken und Sinnen vornehmlich dem Menschen zugewandt, so richtet Schelling die Kraft seiner Seele mehr auf das All, um von hier aus erst das menschliche Leben zu verstehen; wollte Fichte den Menschen moralisch heben, indem er ihn zu voller Selbsttätigkeit aufrief, so suchte Schelling ihm eine größere Weite

und Tiefe zu geben, indem er ihn durch ein künstlerisches Schauen der Wirklichkeit enger zu verbinden suchte; geht Fichtes Verlangen auf eine bessere Zukunft und möchte er dafür die Menschheit bilden, so blickt Schelling in die Vergangenheit, um die Welt samt dem Menschen aus ihrem Werden zu verstehen. Aber wenn er mehr das Objektive und den Allgedanken zur Wirkung bringt, so hält auch seine Überzeugung eine überragende Stellung des Menschen im Weltall fest: „im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne Sonne wäre; im Menschen allein erscheint das ganze volle Sein ohne Abbruch.“ Nur aus solcher Überzeugung kann er es wagen, die Welt aus dem Ganzen zu sehen und von innen her zu verstehen.

Zuerst geschieht das gegenüber der Natur, in der viel besprochenen Naturphilosophie. Sie behandelt die Natur als ein inneres Ganzes, dessen Leben alle Mannigfaltigkeit umspannt und zusammenhält, sie versteht sie nicht als ein abgeschlossenes und ruhendes Sein, sondern als ein unablässiges Werden, eine fortschreitende Selbstentwicklung; getrieben aber wird diese Bewegung durch den Gegensatz positiver und negativer Kräfte, durch Anziehung und Abstoßung. Alle einzelnen Formen erscheinen dabei als Stufen ein und derselben Organisation, die einzelnen Naturdinge sind nur Beschränkungen oder Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus.

Überall werden dabei Natur und Geist als zusammengehörige Seiten ein und desselben Weltalls gefaßt, indem dort bewußtlos geschieht, was hier zu klarer Bewußtheit gelangt; das allein macht es möglich, die Natur vom Denken aus aufzuhellen; „was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur, wie durch die Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten“.

Das alles sucht eine im Grunde künstlerische Naturbetrachtung in eine wissenschaftliche Lehre umzusetzen; die Unmöglichkeit dessen muß erhellen, sobald die Grundgedanken sich näher durchbilden und mit dem Befunde der Erfahrung auseinandersetzen, dabei aber ein lückenloses System entwickeln möchten; indem Schelling das unternimmt, ist er in so viel Gewaltsamkeit und in so viel Spielen mit leeren Begriffen verfallen, daß eine entschiedene Ablehnung seitens

der Forschung unvermeidlich war. Zugleich aber bleibt anzuerkennen, daß von hier ein starker Antrieb ausging, eine Einheit der Naturkräfte aufzusuchen sowie die Natur als etwas Werdendes zu verstehen. Am meisten Anklang hat die Naturphilosophie bei künstlerischen Geistern gefunden, wie bei einem Goethe. Denn wenn der ältere Goethe meinte, seiner früheren Naturauffassung habe die Anschauung der beiden großen Triebräder der Natur: „der Begriff von Polarität und von Steigerung“ gefehlt, wem mehr als Schelling verdankte er diesen Gewinn?

Endlich sei nicht vergessen, daß über die Besonderheit der Naturphilosophie hinaus Schelling sich ein allgemeineres Verdienst um dies Gebiet erworben hat: er hat im Ganzen der Gedankenwelt die Natur und zugleich das sinnliche Element mehr in den Vordergrund gerückt; es berührt in jener Zeit wie etwas Neues, wenn Schelling, übrigens in Einklang mit der Romantik, bekennt, „daß in Sachen der Wissenschaft, der Religion und Kunst so wenig als in weltlichen Geschäften je ohne überwiegende Naturkraft etwas Großes vollbracht worden, und daß die erhabensten Äußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit tot und unwirksam für die Welt sind“.

Später wird die Kunst zum beherrschenden Mittelpunkt der Gedankenwelt, und es entwickelt sich eine „Identitätsphilosophie“, welche alle Gegensätze umspannen, Sinnliches und Geistiges, Ruhe und Bewegung, Einzelnes und Allgemeines miteinander ausgleichen möchte. Die Kunst erscheint hier als „die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität des Höchsten überzeugen müßte“. Hier wird mit besonderem Nachdruck gefordert, daß der Einzelne sich ganz und gar als Werkzeug der Einheit des Ganzen fühle; das Böse wird darin gesetzt, daß der Mensch etwas für sich selbst und aus sich selbst sein will. Es entwickelt sich hier ein Ideal der künstlerischen Kultur, das alle einzelnen Gebiete zu veredlen sucht, wie namentlich die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums zeigen. Als Lebensideal gilt hier nicht wie bei Fichte die sittliche Persönlichkeit, sondern die geniale Individualität; will jener das ganze Dasein in Handeln verwandeln, so heißt es hier: „Lerne nur, um selbst zu schaffen.“ Die wissenschaftliche Arbeit findet durchgängig ihre Höhe in der Wendung zu künstlerischer Gestaltung. Besonders fruchtbar wird das für

die Behandlung der Geschichte. Alle Lehrhaftigkeit, überhaupt alle subjektiv-menschliche Betrachtungsweise, wird als eine ungebührliche Anmaßung energisch aus ihr verwiesen, da selbst unter dem Heiligsten nichts sei, was heiliger wäre als die Geschichte, „dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes". Demgegenüber wird als „der absolute Standpunkt der Historie der der historischen Kunst" erklärt. Indem die daraus erwachsende Betrachtung die einzelnen Handelnden bei aller subjektiven Freiheit als Werkzeuge einer höherer Notwendigkeit, eines überlegenen Schicksals darstellt, „kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunenswürdigsten Dramas nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geist gedichtet sein kann." Bei den Lehren von Recht und Staat berührt Schelling, empfangend und weiterbildend, sich eng mit den Überzeugungen der Romantik. Jene Gebiete sollen sich von aller menschlichen Reflexion befreien und sich gänzlich auf ein ihnen innewohnendes Leben und eine eigne Notwendigkeit stellen; auch beherrscht der Begriff des Organismus die Gedanken, eines Organismus, der seinen Zweck in sich selber trägt. Auch zur Kunst selbst finden sich hier bedeutende Erwägungen: die Kunst wird hier dem Gesamtstande des menschlichen Lebens eng verbunden, nur eine umfassende Gedankenwelt, nur die lebhafteste Bewegung der innersten Gemüts- und Geisteskräfte kann die Begeisterung erzeugen, deren die Kunst für ihr Schaffen und für die Bildung eines gemeinsamen Geschmackes bedarf. Wenn dabei die Kunst mit der Geschichte in eine enge Beziehung tritt, so verweilt der Denker mit besonderer Liebe bei dem Unterschiede der antiken und der modernen Kunst; er hofft aber auf eine Neubelebung der Kunst namentlich in Deutschland, das aber auf Grund eines durchgreifenden Fortschritts in den Ideen, auf Grund eines neuen Wissens und eines neuen Glaubens. „Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neueren Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben und am tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntnis der ersten Ursachen tiefer als irgendeinem anderen eingepflanzt, dieses Volk muß in einer eigentümlichen Kunst endigen." Besonders groß aber erscheint ihm das deutsche Volk in seinem Verhältnis zur Religion. „Die deutsche Nation strebt mit ihrem ganzen Wesen nach Religion, aber ihrer Eigentümlich-

keit gemäß nach Religion, die mit Erkenntnis verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist." „Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen."

So sehr Schelling in dem allen das Leben auf eine unsichtbare Welt zu gründen und den Einzelpunkt an das Ganze zu binden, vom Ganzen aus zu erfüllen strebt, das Göttliche ist ihm zunächst in unserer Welt gegenwärtig, und die Religion hebt sich nicht als ein Sondergebiet über das übrige Leben zu beherrschender Stellung hinaus. Das geschieht aber, als sich ihm im weiteren Verlauf des Lebens, auch unter dem Einfluß trüber persönlicher Erfahrungen, der Anblick von Welt und Leben verdüstert und das Dunkle und Böse unserer Welt zu groß dünkt, um ohne eine gründliche Umwandlung der ersten Lage und ohne die Hilfe höherer Mächte überwindbar zu sein. Das Böse erscheint nun nicht mehr wie früher als ein vergeblicher Widerstand gegen das Gute, sondern als eine „positive Verkehrtheit der Prinzipien"; daß es in seiner ganzen Tiefe anerkannt werde, darauf dringt Schelling mit höchstem Eifer. Er findet das Böse schon in der Natur, namentlich in der alles beherrschenden Macht des Todes, er findet es in gesteigertem Maß beim Menschen; hier ist es namentlich das scheinbar Zweck- und Sinnlose des unablässigen Werdens und Vergehens, was den Denker bewegt und aufregt. „Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt, um selbst wieder zu vergehen. Vergebens erwarten wir, daß etwas Neues geschehe, woran endlich diese Unruhe ein Ziel finde; alles was geschieht, geschieht nur, damit wieder etwas anderes geschehen kann, das selbst wieder gegen ein anderes zur Vergangenheit wird, im Grunde also geschieht alles umsonst, und es ist in allem Tun, in aller Mühe und Arbeit der Menschen selbst nichts als Eitelkeit; alles ist eitel, denn eitel ist alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt." Die Überwindung dieser Unvernunft, im besonderen die des moralisch Bösen, wird damit zum Hauptziel des Lebens, und es ist bezeichnend, wie sich dem kraftvollen Denker damit das Gesamtbild von Welt und Leben verschiebt. Der unbestimmte Begriff des Geistes weicht dem der Persönlichkeit, gegenüber der bisherigen Voranstellung des Intellekts heißt es jetzt „Wollen ist die Grundlage der Natur", die Freiheit des Willens, für die sich sonst kaum Platz fand, wird mit aller Entschiedenheit verteidigt und zum Mittelpunkt aller Probleme erklärt: „ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und

Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken". Das Leben aber wird ein unaufhörlicher Kampf zwischen Gutem und Bösem, indem es unablässig die im Bösen steckende Naturkraft ihm zu entwinden und für das Gute zu gewinnen gilt; denn „ein Gutes, wenn es nicht ein überwundenes Böses in sich hat, ist kein volles lebendiges Gute". Durchgängig verschieben sich die Begriffe ins Individuelle und Persönliche: „Das allgemeine Wesen existiert nur, wenn das absolute Einzelwesen es ist." Der Gottesbegriff, der sich früher nicht weit genug von der bloßmenschlichen Art abheben ließ, soll nun möglichst anthropomorph gestaltet werden, da nur ein lebendiger und uns naher Gott Hilfe und Rettung bringen könne. So erweist sich auch hier, daß die Stellung zum Problem des Bösen der Gedankenwelt ihre Hauptrichtung gibt.

Was aber Schelling selbst zur Lösung des Problems darbietet: ein gewagtes Spekulieren über den Ursprung des Bösen aus einem dunklen Grunde in Gott und über eine Stufenfolge der göttlichen Offenbarung, die alle Religionen umspannt, ist bei aller Größe der Anlage und bei allem Schwung der Gedanken so wunderlich und so unfruchtbar, es unternimmt in dem Streben, auch das Irrationale zu rationalisieren, etwas so Widerspruchsvolles, daß seine Ablehnung durch seine Zeit wohl begründet war. Immer mehr hat sich Schelling der Zeitumgebung und der lebendigen Gegenwart entfremdet, deren Führer er anfänglich war.

Auch in dem Ganzen der Lebensarbeit überwiegt bei ihm das Vermögen der Anregung und Stimmung die Leistung und Gliederung; die Anregung erstreckt sich in alle Gebiete, die seine Arbeit ergreift, aber Schelling verfährt bei aller sprudelnden Genialität zu hastig und summarisch, um völlig ausgereifte Werke zu schaffen. Jedoch hat sein Zug ins Große und Ganze, seine offene, frische und weite Art, die Beweglichkeit seines Geistes, sein Vermögen glänzender Darstellung das Dasein vielfach bereichert und den geistigen Gesichtskreis erweitert. Er hat viel Starres in Fluß gebracht, viel Zerstreutes zusammengeführt, viel Schroffheit sonstiger Gegensätze, wenn nicht aufgehoben, so doch gemildert, namentlich hat er Sinnliches und Geistiges, Anschauung und Gedankenarbeit in engere und fruchtbarere Wechselwirkung gesetzt, als es vor ihm geschehen war. So gehört auch er zu den Führern des deutschen Geisteslebens.

cc. Hegel.

In Arbeit und Geschlossenheit ist Hegel (1770—1831) weit überlegen. Er wirkt mit der vollen Kraft eines durchgebildeten Systems, und er hat sich damit in das Geistesleben des Jahrhunderts so tief eingegraben, daß es sich von ihm nicht befreien kann, auch wo es das eifrig erstrebt. Wie oft ist Hegel für überwunden und abgetan erklärt, und eine wie große Kluft trennt ihn in Wahrheit von uns! Und doch übt er immer noch Macht über die Geister und findet immer neue Verehrer; sein Einfluß steckt, wenn auch oft verkannt, tief in unserer Arbeit, unseren Begriffen, unseren Problemen; selbst der Widerspruch gegen ihn zeigt, daß er noch keineswegs veraltet ist. So werden wir von Hegel zugleich angezogen und abgestoßen, wir erkennen in ihm sowohl eine bewegende Macht unserer Zeit als ein Zeichen, dem vielfach leidenschaftlich widersprochen wird. Sollte ein solches Rätsel nicht zum Versuch einer Lösung reizen?

So gewaltig und überlegen Hegels System erscheint, es ist eine einfache Tatsache und alte Wahrheit, die es aufnimmt und weiterführt: die Tatsache des in uns wirksamen Denkens. Uns selbst angehörig, übt das Denken zugleich eine Macht über uns, schon beim Individuum entwickelt es seine Konsequenzen auch gegen dessen Willen, verlangt es zwingend eine Lösung von Widersprüchen; es denken weniger wir als es in uns denkt. So hatte schon Sokrates das Denken scharf von der bloßen Vorstellung abgehoben und in ihm einen sicheren Halt für Erkennen und Leben gefunden. Hegel aber verfolgt das Denken von den Individuen in das Leben der Menschheit und die weltgeschichtliche Arbeit. Mit solcher Wendung erscheint es nicht als fertiggegeben, nicht als ein beharrendes Sein, sondern als ein unablässig weitergehender, durch seine eigene Gesetzlichkeit bewegter Prozeß; auch steht es nicht neben den Dingen, sondern es umfaßt sie und treibt sie aus sich hervor. Demnach wächst in Aneignung der weltgeschichtlichen Arbeit der Denkprozeß zu einem Weltprozeß, er wird der Kern aller Wirklichkeit und übt mit seinem logischen Verfahren eine weltbeherrschende Macht.

Um das durchzuführen, muß Hegel die Denkarbeit von aller Enge menschlicher Art befreien. Diese Befreiung erfolgt, wenn Mut und Kraft gefunden wird, alle eigenen Einfälle und Vorstellungen

abzuwerfen, sich ganz in ein sachliches Denken zu versetzen und nur seiner Notwendigkeit zu folgen. Alsdann fallen alle Schranken, und die menschliche Vernunft wird mit der göttlichen eins. Das erst rechtfertigt ein sicheres Vertrauen auf das Vermögen des Denkens; ein solcher Glaube aber ist nach Hegel unerläßlich für das Gelingen der philosophischen Arbeit: „Der Mut der Wahrheit, Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mut des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen."

Die Verwandlung der Wirklichkeit in reines Denken vollzieht sich aber dadurch, daß die Begriffe in sich selbst Widersprüche enthüllen, die zu ihrer Auflösung und zur Schöpfung neuer Begriffe treiben; diese aber erfahren dasselbe Geschick, und so geht diese Bewegung weiter und weiter, bis alles Fremde angeeignet, alles Dunkel in Licht, alle Voraussetzung in begründete Einsicht verwandelt ist. „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen." Die Methode erscheint damit als die eigene Bewegung des Begriffes, es leitet diesen aber namentlich weiter das in ihm enthaltene Negative, das nicht ein bloßes Nein, sondern eine Verneinung der besonderen Behauptung bildet und diese insofern festhält. Denn in Wahrheit ist jeder Begriff eine „Einheit entgegengesetzter Momente", jedes Wirkliche bildet eine Einheit von Sein und Nichts, daher sind „alle Dinge an sich selbst widersprechend". Die Entwicklung und Auflösung solcher Widersprüche ergibt einen immer reicheren Gehalt, bis endlich der Geist die ganze Unendlichkeit als sein Eigentum erkennt und zugleich den Gipfel vollen Selbstbewußtseins erreicht.

In dieser Bewegung ist jede Stufe nur ein Durchgangspunkt; was sich absondern und festlegen möchte, das verfällt sofort der Erstarrung und Leere. Gerade in dem Augenblick, wo etwas seine höchste Reife erreicht, beginnt sein Untergang; was soll es noch, nachdem es sein Werk getan hat? So wird hier das Leben ein unablässiges Untergehen. Aber dies Untergehen ist kein völliges Ver-

gehen, das äußere Verschwinden kein gänzliches Erlöschen. Denn was sein besonderes Sein aufgeben muß und „aufgehoben“ wird, das bleibt als ein Stück, ein Moment der höheren Stufe erhalten, es wird bei ihr auch in bejahendem Sinne „aufgehoben“; das Einzelne erliegt den Lebensfluten des gewaltigen Prozesses nur, um ein neues, unvergängliches Sein innerhalb des Ganzen zu erlangen. So bleibt der Sieg dem Leben, aber die Vernichtung, welche er fordert, enthält eine gewaltige Tragik.

Die energische Durchführung dieses Verfahrens erzeugt ein höchst eigentümliches Bild unserer Wirklichkeit. Nicht nur gerät das Ganze in Fluß, sondern es wird alles miteinander verkettet und aufeinander angewiesen, es erschließt seinen Sinn erst aus den Beziehungen und Zusammenhängen. Überall ist es der Kampf und Zusammenstoß, der weiterführt, nicht eine ruhige Ansammlung; zu höchster Spannung und Betätigung wird alles Leben aufgerufen. Was immer äußerlich und sinnlich dünkte, erweist sich jetzt als bloße Erscheinung des Geistes für den Geist, dem Materiellen wird nirgends ein selbständiger Wert zuerkannt. Durchgängig wird die geistige Arbeit auf ihre eigenen Kräfte gestellt und über die Zwecke des bloßen Menschen wie das Vermögen des unmittelbaren Seelenlebens weit hinausgehoben; im eigenen Kreise erfährt hier der Mensch das Wirken höherer Mächte. Alles Geistige aber konzentriert sich im Denken mit seinen Begriffen; es gilt daher überall, die Komplexe auf den zusammenhaltenden Begriff zu bringen, mit einer aufhellenden Idee das ganze Gebiet zu durchleuchten. Diese Ideen bilden den Kern und die Triebkraft der Geschichte. Die verschiedenen Gebiete aber gliedern sich wieder einem allumfassenden Zusammenhang ein und werden zu Stufen und Darstellungen einer einzigen Wahrheit. So wird in einer durchgehenden Vergeistigung des Stoffes alles zusammengedrängt und miteinander verkettet, die ganze Weite des Lebens aus Einem Gusse gestaltet. Über aller Hast der Bewegung aber schwebt die Einheit philosophischer Betrachtung und verwandelt den ungestümen Drang in die Ruhe eines Lebens unter der Form der Ewigkeit.

Dieser Prozeß ist in erster Linie ein Erzeugnis intellektueller Kraft, nicht ethischer Tätigkeit. Allerdings fehlt ihm nicht ein ethischer Zug, er liegt in der vollen Hingebung an die objektive Wahrheit, an die Bewegung der Ideen, welche unbekümmert um das Wohl und Wehe der Individuen ihren eigenen Weg verfolgen,

sich selbst entwickeln und erweisen. Sie bedienen sich des Menschen auch gegen sein Wissen und Wollen; ihre „List“ macht ihn auch da zu ihrem Werkzeug, wo er seinen besonderen Zwecken nachgeht und seinen Leidenschaften fröhnt. „Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend.“ Ihre Zwecke aber in den eigenen Willen aufzunehmen, das erhebt zu wahrer Größe, das bedeutet die echte Sittlichkeit. „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist.“ — Eine solche Fassung beläßt aber das ethische Tun in untergeordneter Stellung, für Hegel ist es immer nur eine Zutat des Individuums, etwas Privates und Subjektives, nicht der Quell einer eigentümlichen Lebensordnung, nicht die Grundbedingung alles geistigen Schaffens. So fehlt hier die volle Würdigung des Reiches der praktischen Vernunft, wie Kant und Fichte ein solches vertraten. Überhaupt wird es Hegel schwer, sich in eine fremde Gedankenwelt zu versetzen, er zwängt mit diktatorischer Schroffheit alles in seine eigenen Begriffe und bemißt es nach der dabei empfangenen Fassung. Solche Geschlossenheit hat ihn bisweilen schwer ungerecht werden lassen, so z. B. gegen Fries, zur Wirkung seiner Gedanken aber hat sie nicht wenig beigetragen.

Die nähere Ausführung der Gedanken ist auf den verschiedenen Gebieten von recht ungleicher Art. Die Natur bleibt das Stiefkind, und auch dem individuellen Seelenleben weiß Hegel nicht viel abzugewinnen. Seine Stärke liegt auf dem geschichtlich-gesellschaftlichen Gebiet, das Streben des 19. Jahrhunderts nach dieser Richtung erlangt hier den bedeutendsten philosophischen Ausdruck, vor allen anderen ist Hegel der Philosoph der modernen Kultur, keiner hat mehr als er ihren Intellektualismus, Optimismus, Fortschrittsglauben in eine Gedankenwelt umgesetzt.

Hegels Gesellschaftslehre bringt seine Gedankenrichtung zu besonders klarem Ausdruck. Wie sein Denken alles Einzelne dem Ganzen unterordnet, so steht ihm auch der Staat als Gesamtwerk hoch über dem Individuum. Wohl findet er das Wesen des neueren Staates darin, „daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen“, das Allgemeine bleibt aber unbedingt überlegen, und der Gegensatz zum Rechts- und Freiheitsstaat der Aufklärung ist augenscheinlich. Mag ferner auch Hegel davon überzeugt sein, daß alles

Große nicht bloße Massenwirkung, sondern das Werk einzelner hervorragender Individuen ist: diese Individuen erlangen bei ihm keine Selbständigkeit und Eigentümlichkeit gegen die Zeit, sondern sie werden von ihr erzeugt und bringen nur zu voller Bewußtheit, was im Ganzen der Gemeinschaft aufstrebt: „In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden, ist Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will, ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit.“ So bleibt es doch der Gesamtstand, an dem die Entscheidung liegt, und das Große ist nur ein höherer Grad der Bewußtheit.

Zugleich bekämpft Hegel mit Kraft und Witz die eingewurzelte Neigung, an dem Staat eine bloßsubjektive Kritik zu üben und nur die Mißstände hervorzukehren, die unter menschlichen Verhältnissen unvermeidlich sind. Vielmehr gilt es, sich in das innere Leben und Wesen des Ganzen zu versetzen und aus ihm alles Einzelne zu verstehen. Wie überhaupt die vernünftige Einsicht uns mit der Wirklichkeit versöhnt, so ist auch der Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Hier vornehmlich hat die Philosophie nicht zu belehren, wie die Welt sein soll, sondern das Vernünftige als wirklich und das Wirkliche als vernünftig zu erkennen. Bildet doch die philosophische Betrachtung durchgängig nicht den Anfang, sondern den Abschluß einer Epoche. „Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. — Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“

So hat Hegel vom Staate größer zu denken und ihm größere Aufgaben zuzutrauen gelehrt. Aber er trägt auch ein gutes Stück Schuld an der modernen Überspannung der Staatsidee, an jenem Politismus, der die Selbständigkeit und die Ursprünglichkeit des Lebens arg gefährden kann. Wer mit ihm im Staate „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“, den „göttlichen Willen als gegenwärtigen, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltenden Geist“ erblickt, der muß ihn als ein „Irdisch-Göttliches“ verehren, der kennt keine Grenzen des Staates, der kann der Persönlichkeit und ihrer Weltaufgabe unmöglich ihr volles Recht gewähren, der denkt mehr antik als modern.

Auch die nähere Ausführung erweist überall die leitenden Grundgedanken. So vornehmlich die Macht und die Fruchtbarkeit

des Gegensatzes. Hegel versteht z. B. die Strafe als die Negation der Negation der Rechtsordnung, die der Verbrecher begangen hat; er erkennt in der Liebe zugleich ein Aufgeben des eigenen Seins und ein Wiedergewinnen eines neuen Seins durch die Selbstverneinung, „die Liebe ist der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann", „die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich"; er verteidigt aber auch — entgegen dem Hauptstrome der Philosophie — den Krieg als ein unentbehrliches Mittel, „damit die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird".

Sein Regierungsideal ist die Herrschaft der Intelligenz, wie ein philosophisch geschultes, von geistigen Aufgaben erfülltes Beamtentum sie darstellt; die Volksvertretung greife nicht in die Staatsgeschäfte ein, aber sie halte die Regierung zur Darlegung ihres Verfahrens an und hebe dadurch das Leben des Staates auf eine höhere Stufe der Bewußtheit.

Der einzelne Staat bildet aber für Hegel keinen fertigen Abschluß, er mündet ein in den weltgeschichtlichen Prozeß. Immer ist Ein Volk der Hauptträger der Bewegung, jedes Kulturvolk hat seinen besonderen Welttag. Aber es hat diese Stellung nur eine begrenzte Zeit, um die Fackel dann weiterzugeben. Alle Leistungen der einzelnen Völker und Zeiten dienen einer einzigen Idee: der Entwicklung des Geistes zum Bewußtsein seiner Freiheit; durch alles Aufbauen und Zerstören vollzieht sich ein Sichselbsterfassen des Geistes, ein Zurückkehren zu sich selbst, damit aber die höchste Vollendung. Eine solche Freiheit des vollen Beisichselbstseins liegt weit ab von der bloßnatürlichen und subjektiven Freiheit des Anfangs; jene zu erreichen kostet unsägliche Mühe und Arbeit. Denn „die Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff zu erreichen, aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß, in dieser Entfremdung seiner selbst". Aber zugleich dürfen wir „überzeugt sein, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet". So ein starker Optimismus, dem manche trübe Erfahrung der Geschichte schroff widerspricht.

Wie nun die einzelnen Epochen Abschnitte und Stufen dieser weltgeschichtlichen Bewegung bilden, das hat Hegel in straffer Konzentration, aber auch mit starker Gewaltsamkeit durchgeführt und bis zur Gegenwart verfolgt, in der er den siegreichen Abschluß des Ganzen, das volle Selbstbewußtsein des Geistes, erreicht glaubt. Er schließt mit der freudigen Überzeugung: „Die Entwicklung des Prinzips des Geistes ist die wahrhafte Theodizee, denn sie ist die Einsicht, daß der Geist sich nur im Elemente des Geistes befreien kann, und daß das, was geschehen ist und was alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk selber ist."

Die Höhe des Lebens findet Hegel im Reich des absoluten Geistes, das sich ihm in die Gebiete der Kunst, Religion und Philosophie zerlegt. Den Inhalt bildet überall dieselbe Wahrheit: das sich selbst durch die eigene Bewegung Finden und Aneignen des Denkens, aber die Kunst gibt diese Wahrheit in der Form der sinnlichen Anschauung, die Religion in der der Vorstellung, die Philosophie in der des reinen Begriffs. Überall wird damit zur Hauptsache der Gedankengehalt, überall wird seine Bewegung von den Zwecken des Menschen scharf abgehoben und ganz auf sich selbst gestellt, überall die Frage nach dem menschlichen Glück als zu niedrig verworfen. Das Kunstwerk ist die Verkörperung einer Idee, und in der Religion wird die Verwandlung in ein unbestimmtes Gefühl nachdrücklich abgewiesen: „Der wahre Nerv ist der wahrhafte Gedanke; nur wenn er wahr ist, ist das Gefühl auch wahrhafter Art." Alle Gebiete unterliegen dabei der weltgeschichtlichen Betrachtung, welche die Gegenwart als den Höhepunkt und Zusammenschluß der gesamten, durch den Gegensatz fortschreitenden Bewegung versteht. Der Religion gibt einen Inhalt die das ganze System durchwaltende Idee von dem Aufgehen des Einzelnen in das Ganze des Denkprozesses und dem Neuwerden aus seiner Kraft. Das Leben und Wirken der Religion schildert Hegel in glutvoller Sprache: „Als Tätigkeit tut sie nichts anderes als die Ehre Gottes zu manifestieren, die Herrlichkeit desselben zu offenbaren. Die Völker haben dann dies religiöse Bewußtsein als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag des Lebens angesehen; aller Kummer, alle Sorge, diese Sandbank der Zeitlichkeit, verschwebt in diesem Äther, es sei im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung. In dieser Region des Geistes strömen die Lethefluten, aus denen

Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanz des Ewigen verklärt." Mit starker Hand hebt Hegel die Religion über das Befinden des bloßen Individuums hinaus und bindet er alles Einzelne an das Geschick des Ganzen, aber mit Unrecht sucht er die immanente Religion des absoluten Denkprozesses als die philosophische Erfüllung des Christentums darzutún.

Den höchsten Gipfel bildet die reine Philosophie, die Philosophie des Wissens, als „der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen". Sie ist nicht etwas Besonderes neben ihrer Geschichte, sondern deren Bewegung selbst, ihre in Eins zusammengefaßte und vom Gedanken durchleuchtete Bewegung. Die Lehren der einzelnen Philosophen sind nicht zufällige Ansichten und Einfälle bloßer Individuen, sondern notwendige Stufen des Gedankenprozesses. Alles hat hier seinen festen Platz, alles entspringt aus dem Ganzen und mündet ein in das Ganze. Auch bei den einzelnen Denkern dient alle Mannigfaltigkeit einer Hauptidee und gewinnt damit erst einen Sinn und Wert. Der Fortgang dieser Bewegung gehorcht wieder dem Gesetz des Widerspruches, des Aufsteigens durch Satz und Gegensatz, auch hier ist der Kampf der Vater der Dinge. Von der Gegenwart, als der abschließenden Höhe, gesehen, hellt alles Frühere sich auf und zeigt jedes Besondere sein Recht; das Ganze erscheint jetzt als ein „in sich zurückkehrender Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht". Damit kann sich der Strom der Bewegung in die Seligkeit einer in sich ruhenden Betrachtung verwandeln.

Die Macht der Philosophie Hegels beruht namentlich auf dem Zusammenwirken eines festen, scheinbar mit ehernen Klammern verbundenen Systems und einer reichen, an vielen Punkten mit ursprünglicher Kraft und auch mit packendem Ausdruck durchbrechenden Intuition; um auch dieser ihr Recht zu geben, haben wir den Denker oft mit seinen eigenen Worten reden lassen. So hängt auch die Beurteilung vor allem davon ab, ob das System und die Intuition eine innere Einheit bilden. Diese Frage aber ist zu verneinen. Die Intuition ist hier nicht eine Ausführung und Ergänzung des Systems, sondern sie enthält eine andersartige, reichere und weitere Grundüberzeugung. Das System, streng auf seine eigentümliche Behauptung zurückgeführt, bietet nicht mehr als ein Denken des Denkens, eine Ausstrahlung der Formen und Kräfte

des Denkens ins All, eine Verwandlung der ganzen Wirklichkeit in ein Gewebe logischer Verkettung. Das ist nicht erreichbar ohne alles unmittelbare Leben zu zerstören und alle seelische Innerlichkeit auszutreiben. Es widerspricht diesem Hauptzuge schroff, wenn ein Reich der Gesinnung, eine seelische Tiefe, ein Beisichselbstsein des Lebens anerkannt wird; in Wahrheit müßte alles derartige vor jenem logischen Getriebe verschwinden; so ganz müßte unser Sein in dieses aufgehen, daß für irgendwelches Erleben des Prozesses, für eine Verwandlung in Tat und eigenen Besitz nicht der mindeste Platz verbliebe. Der Fortgang des Denkprozesses müßte also mehr und mehr alles Innenleben verzehren und aus dem Menschen ein seelenloses Werkzeug eines intellektuellen Kulturprozesses machen. Eine solche Bewegung erscheint in Wahrheit bei Hegel; soweit sie durchdringt, siegt die leere Form, die Abstraktion, die Seelenlosigkeit; so nicht nur bei Hegel, sondern auch im Ganzen der modernen Kultur.

Aber es wirkt ihr in jener Philosophie unablässig entgegen eine kräftige Intuition eines großgearteten Mannes, der eine reiche Zeit zusammenfaßt und allen Ertrag der weltgeschichtlichen Erfahrung für seine Welt zu verwerten weiß. Die Begriffsarbeit erscheint hier nicht als ein allverzehrender Moloch, sondern als eine freundliche Macht, die dem Leben zur vollen Herausarbeitung seiner Tiefe verhilft und sich so einer weiteren Aufgabe einfügt. So schöpft z. B. Hegels Kunstphilosophie aus dem unermeßlichen Reichtum der alten und neuen Literatur, so erwärmt und beseelt sich die Religionsphilosophie durch das Christentum, so bereichert die politischen Begriffe die antike Welt wie der moderne Kulturstaat, so ist überall da Hegels Denken fruchtbar und eindringlich, wo eine lebendige Anschauung geistigen Schaffens der bloßen Begriffsbewegung die Wage hält.

Wo hingegen dem Denker die Intuition versagt, wie namentlich gegenüber der Natur, wo also die Begriffskonstruktion allein aus sich selbst zu schöpfen hat, da wird Hegel formal, leer, unerträglich; die trotzdem aufrecht erhaltenen Ansprüche reizen zu schroffer Abweisung. Denn hier erscheint mit einleuchtender Klarheit, wie wenig die Schraube des Begriffes zu leisten vermag, wenn sie keinen Widerhalt findet, sondern in leerer Luft zu arbeiten hat.

So erscheint bei Hegel ein harter Widerspruch: der Fortgang der Arbeit zerstört eben das, dessen Bestehen zu ihrer eigenen Größe

gehört. Der Widerspruch kommt bei dem Denker selbst nicht zum Ausbruch, weil seine Persönlichkeit immer wieder Methode und Intuition in ein leidliches Gleichgewicht brachte. Aber jenseits der Person und ihres Werkes mußte der Konflikt alsbald entbrennen und dann das Ganze zersprengen.

Mag jedoch bei Hegel noch so vieles verfehlt und angreifbar sein, seine überragende Größe ist unbestreitbar; inmitten alles Problematischen hat er allgemeinere Wahrheiten zur Geltung gebracht, deren Anerkennung auch die Gegner sich nicht entziehen können. Mit hinreißender Kraft wirkt aus ihm ein Selbständigwerden und Sichselbstbewegen der geistigen Arbeit mit ihren Gedankenmassen gegenüber allen menschlichen Maßen und Zwecken, allem subjektiven Meinen und Mögen, eine Emanzipation des Denkens von der Kleinheit des bloßen Menschen; es wirkt hier die Idee eines allumfassenden, alle Gebiete gleichartig gestaltenden Systems und ein Sehen aller Dinge im Großen und Ganzen; es wirkt der Gedanke einer unaufhörlichen Bewegung des Lebens, der Flüssigkeit aller einzelnen Gebilde und ihrer Abhängigkeit von Lauf und Lage des Ganzen, auch der einer ungeheuren Macht der Verneinung in unserem Leben, der aufrüttelnden und forttreibenden Kraft des Widerspruchs, des Hindurchgehens aller geistigen Bewegung durch schroffe Gegensätze. Alle diese Ideen sind bewegend und folgenreich, eine Gedankenwelt, die sie ablehnt, müßte kläglich verarmen. Hegel aber hält sie uns vor nicht durch ein bloßes Programm, sondern durch das Riesenwerk einer streng gegliederten und fest geschlossenen Arbeit. Dieses Werk ist ein unversöhnlicher Gegner alles Utilitarismus und Psychologismus. Müssen wir aber bei aller Anerkennung dessen die Gleichsetzung von Geist und Denken und die Verwandlung der Welt in bloßes Denken als eine Irrung verwerfen, so wird der Widerspruch des Gesamteindruckes verständlich; es erhellt, wie die Verquickung großer Ideen und starker Einseitigkeit uns zugleich anziehen und abstoßen muß.

Hegel hat den Widerspruch, die innere Dialektik der Begriffe, in den Mittelpunkt der Denkarbeit gestellt; die Macht dieser Dialektik hat auch sein eigenes Werk erfahren. Seine Absicht war, durch die Aufhellung und Zusammenfassung der weltgeschichtlichen Bewegung zur Befestigung, Beruhigung, Versöhnung zu wirken; wie das System sich unmittelbar gibt, mit seinem Streben, das Wirkliche als vernünftig und das Vernünftige als wirklich zu erweisen,

trägt es ein konservatives Gepräge. In Wahrheit hat es stürmische Leidenschaften entzündet und zerstörende Bewegungen eingeleitet, vornehmlich in religiösen, politischen und sozialen Dingen; es bildet die stärkste Triebkraft des Radikalismus der Neuzeit. Wie konnten Wollen und Wirken einander hier so widersprechen?

Vor allem deshalb, weil ein Widerspruch im eigenen Wesen steckt, ein Widerspruch, den mit besonderer Stärke die Geschichtsphilosophie empfinden läßt. Denn indem sie die ganze Wirklichkeit in einen rastlosen Fortgang verwandelt, will sie zugleich diesen Fortgang überschauen; so enthält sie gleichzeitig einen Zug zum Stabilismus eines letzten Abschlusses und zum Relativismus eines unbegrenzten Weiterstrebens. Die Unermeßlichkeit des Denkprozesses verlangt einen solchen Fortgang in der Zeit, unmöglich kann ein besonderer Zeitpunkt der Bewegung Stillstand gebieten. So müßte sich auch die Gegenwart als ein bloßes Glied der endlosen Kette verstehen und gemäß dem Gesetz des Widerspruches ein Umschlagen ihres Strebens in das gerade Gegenteil erwarten. Aber diese Folgerung kann Hegel unmöglich dulden, er würde damit auf den Kern seines Systems und auf das Recht einer spekulativen Betrachtung verzichten. Denn diese fordert ein Überblicken des Ganzen der Bewegung, da nur vom Ganzen her die Gegensätze sich überwinden und zusammenhalten lassen; jener Überblick aber ist unmöglich ohne eine Erhebung aus dem Werden in ein ewiges Sein, ohne eine Versetzung in ein Reich letztgültiger Wahrheit. Einen solchen Abschluß kann Hegel daher nicht entbehren, wenn seine Philosophie nicht bloß der Ausdruck einer besonderen Zeitlage, ein kulturgeschichtlicher Durchblick vergänglicher Art werden soll. So wirken beide Bestrebungen direkt gegeneinander, in diesen Zusammenhängen sind sie unmöglich vereinbar. In der Gesinnung des Urhebers siegte die konservative Richtung und bewirkte eine ruhige Betrachtung der Dinge, bei den Nachfolgern dagegen, dem Hauptzuge der Zeit gemäß, die radikale, sie trieb zu stürmischer Bewegung und schrankenlosem Relativismus. Hier wird die Wahrheit ein bloßer Ausdruck der Zeit, ein Mittel für die Notwendigkeiten des Lebens und seine wechselnden Forderungen.

Aber mochte der Radikalismus und Relativismus im Systeme selbst angelegt sein, sein rasches Hervorbrechen war die Folge einer wesentlich veränderten Lage. Eben die Zeit, wo Hegel starb, vollzog eine Wendung des gemeinsamen Lebens zu den Problemen des

sichtbaren Daseins und demgemäß eine Wendung der Philosophie vom Idealismus zum Realismus. Bis zu Hegel überwogen die Fragen der inneren Bildung, und dem Menschen gab allen Wert ein Teilhaben an geistigem Schaffen. Nunmehr dagegen wird zur Hauptsache der Mensch des unmittelbaren Daseins, der Mensch wie er leibt und lebt; sein Verhältnis zur Natur und Gesellschaft zeigt sowohl fruchtbarste Aufgaben als schwere Verwicklungen; so sehr bemächtigen diese sich alles Sinnens und Strebens, daß die Welt der Dichtung und Spekulation dagegen verblaßt und, wenn nicht verschwindet, so doch zu einer bloßen Umsäumung des Lebens wird. Erhält sich in solchen Zusammenhängen die Denkweise Hegels, so wird der bloße Mensch — sei es als Individuum, sei es als Masse — jene gewaltige intellektuelle Bewegung an sich reißen und ihre Steigerung des logischen Vermögens, ihre Beweglichkeit der Begriffe, ihre Verflüchtigung alles Stoffes, ihr Fortschreiten durch den Widerspruch zur Erhöhung der eigenen Macht benutzen; alsdann kann er sich getrauen, die Dinge nach seinem Belieben so oder so zu wenden, nun weist die Reflexion alle sachliche Bindung ab, nun erfolgt ein Umschlag zur Denkweise der gleichberechtigten „Standpunkte" und „Gesichtspunkte", ein Umschlag zu einer modernen Sophistik, wie auch die alte Sophistik aus dem Hegel verwandten System Heraklits hervorgegangen ist.

Wenn ferner mit jener Umwälzung die bis dahin verkümmerten und verachteten materiellen Aufgaben sich um so stärker regen, so können sie die reichen Mittel jener Gedankenarbeit, das ganze Rüstzeug logisch-dialektischen Verfahrens sich aneignen und ihren Zwecken dienstbar machen; so wendet z. B. eine sozialdemokratische Lehre die Geschichtsphilosophie ins ausschließlich Wirtschaftliche und verfällt damit dem Materialismus. Ohne die von Hegel entlehnten Waffen wäre der wirtschaftliche Radikalismus nun und nimmer so mächtig geworden.

So hat Hegel die zerstörende Macht der dialektischen Methode mit besonderer Stärke an sich selbst erfahren. Von Anfang an wirkten in seiner Gedankenwelt dämonische Mächte, aber einstweilen bändigte sie die geistige Kraft, und beschwichtigte sie die geschlossene, fast spießbürgerliche Persönlichkeit des Mannes; auch lag das Reich ihres Wirkens jenseits der Forderungen und Leidenschaften des sinnlichen Daseins, es war ein Kampf der Geister im reinen Äther der Gedanken. Aber mit Hegel selbst entfiel jene

Bindung, die dämonischen Mächte zerrissen das bisherige Gefüge und verfolgten rücksichtslos ihre eigene Bahn. Zugleich stiegen sie von jener Höhe in das unmittelbare Dasein herab, verschmolzen mit seinen Zwecken und ergossen in seine Bewegungen ihre Leidenschaft, ihren grenzenlosen Lebensdrang. Unter den dadurch erweckten Problemen steht unsere eigene Zeit. Wird sie jene dämonischen Mächte zu bändigen und ihren Wahrheitsgehalt zur Vernunft zu leiten vermögen?

β. Schleiermacher.

Zu den Führern des deutschen Idealismus gehört auch Schleiermacher (1768—1834). Er hat nicht die durchdringende und umwandelnde Kraft der eben behandelten Denker, nicht ihre charakteristische Gestaltung und starke Färbung des Bildes der Welt. Aber er ist auch minder gewaltsam, mit mehr Frische und Unbefangenheit läßt er den Reichtum der Welt seine feine und bewegliche Individualität ergreifen, im Austausch von Seele und Welt entsteht ein künstlerischer Lebensprozeß, der alles Starre in Fluß bringt, alle Mannigfaltigkeit einander verwebt, alles Empfangene veredelt. Vor allem bewunderungswürdig ist das Vermögen, die Glieder der Gegensätze, die sich sonst zu einem schroffen Entweder—oder entzweien, einander zu verketten und sich gegenseitig ergänzen zu lassen. Aus solcher Art entwirft Schleiermacher in seiner „Dialektik" eine Kunstlehre des Denkens; wie diese so ist seine ganze Philosophie weniger groß im fertigen Ergebnis als in der Belebung und Durchbildung der Gedankenarbeit, im Überschauen, Gliedern, Verbinden, sie ist vornehmlich die Philosophie einer feingestimmten, dabei allseitigen künstlerischen Individualität. Fehlt hier die gewaltige Wucht und die umwandelnde Kraft der konstruktiven Systeme, so ist die platonische Frische und Anmut des Geistes in keinem anderen deutschen Denker so anschaulich wiedererstanden.

Schleiermacher hat zunächst, namentlich in seinen Jugendschriften, die Selbständigkeit und Innerlichkeit des Seelenlebens in glänzender Weise verfochten und durch seine Behandlung verstärkt. Das Leben wird hier ganz auf sich selbst gestellt und in sich selbst vertieft, seinen Wert empfängt es nicht durch irgendwelche Leistung nach außen, es trägt ihn in seiner eigenen Gestaltung, indem es bei sich selbst vom Endlichen zum Unendlichen, von der Notwendig-

keit zur Freiheit, vom Wandel der Zeit zur Ewigkeit aufsteigen kann. Die Aufgabe wird dahin gestellt, „die Menschheit in mir zu bestimmen, in irgendeiner endlichen Gestalt und festen Zügen sie darzustellen und so selbstwerdend Welt zugleich zu bilden.“ Jeder soll das in eigener Art, in einer eigentümlichen Mischung der Elemente der Menschheit tun. Dies aber kann er nicht ohne einen offenen Sinn für alles ihn umgebende Menschenleben; „keine Bildung ohne Liebe, und ohne eigene Bildung keine Vollendung in der Liebe: eins das andere ergänzend, wächst beides unzertrennlich fort.“ So wird zur allesüberragenden Forderung ein solches in sich selbst gegründetes und mit sich selbst befaßtes Leben: „Beginne schon jetzt dein ewiges Leben in steter Selbstbetrachtung; sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht, aber sorge, dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn du treibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen.“ Bei solcher Fassung des Lebens kann der Mensch stets in der „sorglosen Heiterkeit der Jugend“ wandeln, denn „ein selbstgeschaffenes Übel ist das Verschwinden des Mutes und der Kraft; ein leeres Vorurteil ist das Alter“. „Nie werd’ ich mich alt dünken, bis ich fertig bin; und nie werd’ ich fertig sein, weil ich weiß und will, was ich soll.“

Unter den einzelnen Gebieten empfangen von Schleiermacher wesentliche Förderung namentlich die Religion und die Moral. Erst er gibt der Religion auf dem Boden der neueren Wissenschaft eine volle Selbständigkeit, während sie sonst entweder als eine bloße Art der Erkenntnis oder als eine bloße Hilfe moralischer Bildung galt. Jene Selbständigkeit aber wird gewonnen, indem Schleiermacher der Religion eine eigene geistige Wurzel im Gefühle und zugleich eine hohe Aufgabe im Ganzen des Lebens zuerkennt. Das Gefühl bedeutet ihm dabei nicht ein besonderes Seelenvermögen neben anderen, sondern es ist ihm als die „ursprüngliche Einheit oder Indifferenz des Denkens und Wollens“ die beseelende Wurzel alles Lebens, es löst den Menschen nicht ab von der Welt, sondern es bildet die Stätte, die ihn mit der Tiefe der Wirklichkeit verbindet und ihre Unendlichkeit ihm zuführt. Die Religion wolle nicht die anderen Lebensgebiete beherrschen, aber sie soll das ganze Leben vergeistigen und veredeln, indem sie ihm stets die Beziehung zum Unendlichen gegenwärtig hält. „Die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten, er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion.“ Wenn jene Beziehung

vor allem ein Abhängigkeitsgefühl erweckt, so versteht Schleiermacher das nicht im mindesten als eine Gedrücktheit des Gemütes, vielmehr hat er aus jenem Gefühl festen Mut und unbeugsame Kraft geschöpft. Die Gestaltung einer derartigen Religion stößt mit der Wissenschaft nirgends feindlich zusammen, weil sie nichts vom Weltstand draußen behauptet, sondern lediglich dem religiösen Gefühl zu seiner Darstellung verhilft; diese Darstellung kann im geschichtlichen Lauf sehr wohl sich verändern müssen, ohne daß darüber die Religion selbst, das religiöse Grundgefühl, eine bloße Zeiterscheinung wird. So erlangt innerhalb der Religion selbst eine geschichtliche Ansicht ein Recht, und es bahnt sich eine Versöhnung der Religion mit der Kulturarbeit an. Mit dem allen hat Schleiermacher zu ihrer Belebung im 19. Jahrhundert mehr gewirkt als irgend ein anderer Denker.

Auch das Gebiet der Moral verdankt ihm viel. Kant und Fichte hatten hier starke Antriebe gegeben und eine epikureisch gesinnte Zeit aus der Verweichlichung aufgerüttelt. Aber mit der Größe ihrer Leistung verband sich viel Härte und Einseitigkeit; der Pflichtgedanke drängte alle andere Erwägung zurück, und die Individualität des Handelnden blieb im Hintergrunde. Schleiermacher hat demgegenüber eifrig für ein Gleichmaß der Behandlung gewirkt. Diese ist universal, sofern sie die verschiedenen Seiten des ethischen Lebens in Gütern, Tugenden, Pflichten miteinander zur Geltung bringt — Schleiermacher hat diese Einteilung erst aufgebracht —, universal, sofern sie das ganze Leben in die ethische Schätzung hineinzieht und seine ganze Verzweigung, z. B. die Ehe, das häusliche Leben, die Kindererziehung, auch die geselligen Umgangsformen, damit zu durchdringen und zu veredeln sucht, universal auch insofern, als sie mit der Anerkennung einer gemeinsamen Vernunft die des Rechtes und Wertes der Individualität, als des „Gesetztseins der an sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins", verbindet. Es läßt sich nicht leugnen, daß bei dem allen der Begriff des Moralischen nicht scharf abgegrenzt und zu sehr der Natur angenähert wird, aber jenes Wirken zum Ganzen bleibt ein bedeutendes Verdienst und hat viel Anregung gebracht. Auch das bleibe nicht unerwähnt, daß Schleiermacher den wärmsten Sinn für Volk und Vaterland hat, er ist nicht erst wie Fichte durch die gewaltige Katastrophe dazu geweckt, er hat ihn schon vorher offen bekannt und mutig verfochten. Er tadelt

hart einen Kosmopolitismus, der, „anstatt auf sein Volk und mit seinem Vaterlande zu wirken, sich weiter ausstreckt und auf das Ganze des menschlichen Geschlechtes anlegt“, er setzt dem die Wahrnehmung entgegen: „Alle, die Gott zu etwas Großem berufen hat in dem Gebiet der Wissenschaften, in den Angelegenheiten der Religion, sind immer solche gewesen, die von ganzem Herzen ihrem Vaterlande und ihrem Volke anhingen und dieses fördern, heilen, stärken wollten.“ So hat er selbst es eifrig und unerschrocken vor und bei der nationalen Erhebung unseres Volkes getan. Mit allen solchen Leistungen hat Schleiermacher zum Aufbau des neueren deutschen Lebens erheblich beigetragen, einem weiten und reichen Bildungskreise angehörig hat er einen eigenen Weg verfolgt und mit seinem Wirken eine größere Beweglichkeit und Innerlichkeit des Lebens, eine Ausgleichung seiner Gegensätze, eine durchgängige Erfrischung und Veredlung des menschlichen Daseins herbeiführen helfen.

γ. Schopenhauer und der Rückschlag gegen die Vernunftsysteme.

Mit Schopenhauer (1788—1860) beginnt ein starker Rückschlag gegen die Überzeugung von der Vernunft der Wirklichkeit, die das Schaffen des deutschen Humanismus erfüllte und eigentümlich gestaltete. Wie jene Überzeugung nirgends mehr zu philosophischem Ausdruck kommt als bei Hegel, so bildet Schopenhauer zu diesem den schroffsten Gegensatz. Hegel macht das Denken, Schopenhauer das Empfinden zur Grundkraft des Seelenlebens; dort wird der erste Eindruck wesentlich umgebildet und weit zurückgedrängt, hier dagegen wird er vollauf anerkannt und zähe festgehalten; statt der logischen Verkettung dort ist es hier ein Zusammenschießen starker Gefühle, das die Welt zur Einheit verbindet. Aber wenn die Erfahrung bei Schopenhauer weit mehr Recht erlangt, so bleibt auch er ein Metaphysiker, er gewinnt einen Standort, von dem er die Erfahrung überschaut und zurechtlegt, ja für den sich ihm die nächste Welt in eine bloße Erscheinung verwandelt. Kräftige Grundanschauungen, seelische Stimmungen tragen hier alle Arbeit, sie stellen weit mehr die vorhandene Welt von vornherein unter einen eigentümlichen Anblick, als sie durch Einzelerfahrung aus ihr entspringen. Die Philosophie scheint hier der Kunst aufs nächste verwandt, und das Gesamtergebnis ist weniger eine Welterklärung

als ein Weltgemälde größten Stiles. Daher hat diese Gedankenwelt vornehmlich künstlerisch angelegte Naturen gefesselt. Auch die klare Anschaulichkeit der Sprache, sowie das Treffende und Packende der Bilder hat zu solcher Wirkung nicht wenig beigetragen.

Den Kern des Menschenwesens, dann aber der ganzen Wirklichkeit findet Schopenhauer in einem dunklen Lebenstriebe, einem blinden, rastlos fortstrebenden, durch keine Vernunft gelenkten Wollen. Dies Wollen, nicht das Erkennen, zeigen tausendfache Erfahrungen des menschlichen Kreises wie der großen Natur als die allbewegende Kraft. Was das tierische Leben an Intelligenz entwickelt, dient lediglich der Selbsterhaltung der Wesen. Beim Menschen ringt der Intellekt sich zu größerer Freiheit auf, aber auch hier bleibt das Wollen im Übergewicht und reißt das Erkennen oft übermächtig mit sich fort; selbst auf der Höhe wissenschaftlicher Arbeit wird es leicht aus seiner Bahn gelenkt, sobald in es selbstische Zwecke des Forschers, sobald Liebe und Haß einfließen.

Solche Überzeugungen ergeben ein scharfbeleuchtetes und eindrucksvolles Bild der Natur. Sah die klassische Zeit in ihr eine Welt künstlerischer Gestaltung und aufstrebender Bildung, und hatte eine romantische Beleuchtung sie zu einem Reiche stiller Größe und seligen Friedens verklärt, so erscheint sie nun als ein Schauplatz dunklen Lebensdranges und wilden Kampfes. Durch die ganze Natur geht eine rücksichtslose Selbstbehauptung der Wesen, ein unbedingter Wille zum Leben; so wenig dies Leben bietet, die Wesen umklammern es mit zäher Gier. Dabei treibt und hetzt die Enge des Daseins sie unaufhörlich gegeneinander, ein Wesen wie das fleischfressende Tier kann nicht bestehen ohne ein stetes Vernichten anderer Lebewesen; den Sieger aber bezwingt alsbald ein noch Stärkerer; so steht jedes Wesen immerfort in Aufregung und Gefahr, und das rast- und sinnlose Getriebe des Ganzen ergibt ein Schauspiel trübster Art.

Steht es beim Menschen besser? Gewiß erscheint hier etwas Neues, der Wille zündet bei ihm im Intellekt sich ein Licht an, das Leben gelangt zur Bewußtheit, der Ausblick wird freier, das Empfinden feiner. Aber solche Weiterbildung steigert erst recht das Leid; was immer das Leben an Hemmung und Elend enthält, das wird nun erst vollauf empfunden. Der Mensch mit der Feinheit seiner Nerven, der Beweglichkeit seines Denkens, der Erregbarkeit seiner Phantasie erlebt nicht nur was ihn direkt trifft, sondern er

muß alle Möglichkeiten sich ausmalen, alles Leid tausendfach im voraus erleben. Wie Gespenster umschweben ihn Sorgen und Ängste auch inmitten augenblicklichen Wohlseins. Wie viel stärker, wie viel quälender beschäftigt der Tod den Menschen als das Tier! Ja, genauer betrachtet, überwiegt das Unglück nicht nur, sondern gibt es überhaupt kein rechtes Glück. Positiv gefühlt wird nämlich nur der Schmerz; was Freude heißt, ist nur eine Aufhebung oder doch Linderung eines Schmerzes. Die Gesundheit fühlen wir nicht, wohl aber die Krankheit, den Besitz nicht, wohl aber den Verlust. Es sind nur kurze Übergangszustände, wie das Gesunden, das zum Wohlstand Gelangen, welche Freude bereiten; sehr bald entsteht eine Gleichgültigkeit, eine Leere und Langeweile; der unersättliche Lebensdrang, der immer beschäftigt sein will, sucht gierig Neues und anderes und verfällt dadurch neuen Schmerzen. So schwingt das Leben unablässig gleich einem Pendel zwischen Schmerz und Langeweile hin und her; über die Langeweile, die innere Leere des landläufigen Daseins leidlich hinwegzutäuschen, das ist der Hauptzweck aller Unterhaltungen und Zerstreuungen des gesellschaftlichen Lebens. Daß der Schmerz das Positive ist, das bezeugen auch die Dichter, indem sie die Höllenqualen in glühendsten Farben malten, den Freuden des Himmels aber keine Anschaulichkeit zu geben vermochten.

Das alles wäre erträglich, könnte der Mensch am eigenen Bilde Gefallen finden und den Wirren und Nöten des Lebens eine innere Größe und Würde entgegensetzen. Das aber kann er nicht, denn er findet sich selber klein und weit mehr von unedlen Beweggründen als von edlen beherrscht. Die natürliche Selbstsucht aller Wesen wächst bei ihm zu raffiniertem Egoismus und zu ausgesprochener Bosheit; in allen Erlebnissen seiner Umgebung, seiner Freunde und Angehörigen sieht er an erster Stelle, was ihm selbst zu Nutzen oder Schaden gereicht. Dabei eine stete Heuchelei, die ihren Träger nach außen hin als edel und selbstlos darstellen möchte; auch eine durchgängige Eitelkeit und Torheit, die das Streben auf die nichtigsten Dinge richtet und sich am meisten darum müht, das Individuum in der Meinung der anderen emporzuheben. Das alles aber hält den Menschen, auch wenn er es in tiefster Seele verwirft, unbarmherzig fest, gibt es doch keine Möglichkeit einer inneren Wandlung, einer moralischen Läuterung. Denn alles Streben entfließt einem unwandelbaren Charakter, alle Einwirkung vermag nur die

Erkenntnis, nicht den Willen zu ändern, „wollen läßt sich nicht lernen (*velle non discitur*)“. Die bösen Neigungen mögen durch wachsende Bildung sich minder roh und minder gefährlich gestalten, ihren Kern verändern sie nicht. Auch verspricht weder die Arbeit der Geschichte noch der Zusammenhang des gesellschaftlichen Lebens eine Wendung zum Besseren; die Weltgeschichte mit der Sinnlosigkeit ihres Treibens und der Fülle ihres Leidens muß einem unbefangenen Beobachter wie ein wüster Traum der Menschheit erscheinen; im gesellschaftlichen Zusammensein summiert sich weniger die Vernunft als die Unvernunft, namentlich entfesselt die politische Freiheit weit mehr Selbstsucht und Parteiwut als sie das Leben erhöht. So eine schroffe Abweisung der geschichtlich-gesellschaftlichen Ideale und Hoffnungen des 19. Jahrhunderts, ein entschiedener Rückschlag gegen den demokratischen Zug des Jahrhunderts, ein deutliches Beispiel, wie sehr die moralische Bewertung des Menschen die politischen Lehren beherrscht. Damit verschwindet alle Aussicht auf Rettung in der Erfahrungswelt. Aber inmitten aller Verkettung und Verstrickung in das Weltgetriebe verbleibt ein Gefühl der Verantwortlichkeit und läßt sich nicht vertreiben; das Elend erreicht seinen Gipfel, indem wir nicht ablehnen können, es auf unsere Freiheit zu nehmen und als unsere Schuld zu betrachten.

Dieser Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit verrät eine schwere Verwicklung, aber auch eine größere Tiefe unseres Wesens. Wie das Leben, in dem wir uns finden, nicht aus sich selbst verständlich ist, so kann es nicht das Letzte sein, es muß seinen Ursprung in einem freien Handeln haben, in einer Selbstbejahung des Willens, welche dieses Leben in Zeit und Raum hervorrief; zugleich ist die Spaltung des Willens in zahllose einander feindliche Wesen erfolgt, deren Zusammenstoß jenes Leid erzeugt; damit entstand das unermeßliche Elend, das wir so schmerzlich empfinden, und das uns so strenge festhält.

Indes verzweifelt der Denker nicht an aller Möglichkeit einer Wendung. Zunächst vermag die Ausbildung eines beschaulichen Verhaltens zur Welt das Elend zu mildern. Ein solches Verhalten erzeugen richtig verstanden Kunst und Wissenschaft. Beide eröffnen einen objektiven Gehalt der Dinge und erfüllen uns mit seiner Anschauung. Je mehr wir uns aber rein anschauend verhalten, desto mehr legt das Wollen seine Unruhe ab, es schweigen die Leidenschaften, es verfliegt das selbstische Interesse mit seinen Aufregungen,

Sorgen und Schmerzen. Das um so mehr, als Schopenhauer, unvermittelt genug, in den Grundformen der Natur schöne Gestalten nach Art der platonischen Ideen findet und damit die bloße Betrachtung zu einem künstlerischen Schauen steigert.

Am sichtbarsten ist die befreiende Kraft solcher künstlerischen Kontemplation beim Genie, das im Schaffen und Schauen zu vollkommener Objektivität gelangt und darüber die Angelegenheiten des Weltgetriebes ganz vergißt. Augenblicke der Kontemplation haben aber auch die übrigen Menschen, als eine Oase in der sonstigen Wüste des Daseins. Wissenschaft und Kunst erhalten mit solcher Zurückführung auf die reine Anschauung einen völlig anderen Charakter als bei Hegel. Suchte dieser in allen Geisteswerken eine aufhellende Idee, so liegt nun alles an der bewältigenden Kraft des unmittelbaren Eindrucks, der Erregung willenloser Stimmung. Zugleich nähert sich die Wissenschaft der Kunst; zur Kunst der Künste wird die Musik, indem sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergibt, jedoch ohne die Wirklichkeit und frei von ihrer Qual. Das Drama aber läßt in seinem tragischen Abschluß das ganze Leben wie einen schweren Traum erscheinen und stärkt die Überzeugung, daß noch ein ganz anderes Sein bestehen muß als das, was uns hier umfängt.

Auf diesem Wege wird jedoch das Problem mehr zurückgeschoben als gelöst, das Elend mehr gemildert als aufgehoben; auch steht er nicht immerfort und nicht allen Menschen offen. Eine gründliche Befreiung bewirken kann nur eine völlige Brechung des Willens zum Leben, und zu dieser führt lediglich das echte und starke Mitleid mit allem, was da lebt und leidet, nicht nur den Menschen, sondern allen empfindenden Wesen; insofern ist die Hilfe nicht wissenschaftlich-künstlerischer, sondern moralischer Art. Indem nämlich solches Mitleid uns das Leid der anderen ganz und gar als ein eigenes empfinden und damit die ganze Schwere des Weltelendes auf den einzelnen Punkt fallen läßt, wächst die Größe des Leides bis zur Unerträglichkeit; alle Hoffnung eines Entrinnens muß schwinden, alle Lust am Leben vergehen. Gleicht das Leben einer von glühenden Kohlen bedeckten Kreisbahn mit einigen kühlen Stellen, so mag zunächst der Einzelne gerade diese Stellen zu erwischen hoffen. Sobald er aber alle anderen Wesen in sein Empfinden einschließt und in allen sich selber erkennt, muß solche Hoffnung verschwinden. Alsdann wird der Wille in sich gehen, die Bejahung

des Lebens zurücknehmen und seine Verneinung vollziehen. Was aber im Menschen, dem Höhepunkt der Welt, geschieht, das läßt eine Umwälzung im Ganzen des Alls erwarten: dies ganze Dasein wird zusammenbrechen, das ja nur der ungestüme Lebensdrang des Willens hervorgebracht hat. So winkt hier eine große Erlösung, eine volle Stille und Ruhe, die aber ein leeres Nichts nur dem scheinen kann, dem die nächste Welt des Scheines als die wahre und letzte Wirklichkeit gilt.

Die Schätzung Schopenhauers wird auseinandergehen, je nachdem sein Werk als ein Stück der weltgeschichtlichen Bewegung betrachtet oder als letzter Abschluß behandelt wird. Dort erscheint seine Gedankenwelt als ein berechtigter, ja notwendiger Rückschlag gegen den überwiegenden Optimismus und Kulturenthusiasmus nicht nur der Aufklärung, sondern auch des deutschen Humanismus, ja der gesamten Neuzeit. Ein starkes Lebensgefühl ließ den Menschen die Wirklichkeit als ein Reich der Vernunft betrachten, die freundlichen Seiten der Dinge hervorkehren, den Widerspruch des ersten Eindrucks durch Einfügung aller Mannigfaltigkeit in künstlerische oder logische Zusammenhänge beschwichtigen. Das mußte sich durch sein eigenes Fortschreiten überspannen und zum Widerspruch reizen; Schopenhauer hat diesen mit souveräner Selbständigkeit und in klassischer Form zum Ausdruck gebracht; er hat für sich den schlichten Wahrheitssinn, wenn er das Dunkle und Böse unserer Welt auf der ganzen Linie zur Geltung bringt; er rückt andere Seiten des Geschehens, andere Gruppen von Tatsachen in den Vordergrund; indem er Fehler berichtigt, entwirft er zugleich neue Ziele; so vollzieht er eine gründliche Sichtung des überkommenen Besitzes. Allem bequemen Optimismus und Rationalismus wird hier auf dem eigenen Boden der Philosophie eine tödliche Wunde geschlagen; mit der Zurückverfolgung des Problems bis auf seine tiefste Wurzel, bis ins Metaphysische hinein, treibt der Denker jener energisch die Neigung aus, dem Menschen die Welt und das Leben möglichst glatt und annehmbar darzustellen.

Aber es ist ein anderes, Schopenhauers Bedeutung in dieser Weise anzuerkennen, ein anderes mit ihm abzuschließen. Dagegen spricht schon dieses, daß seine Behandlung und Schätzung der Dinge mindestens ebenso einseitig und eher noch subjektiver ist als die von ihm abgelehnte; hatte man früher zu ausschließlich bei

dem Licht verweilt, so wird jetzt geflissentlich das Dunkel aufgesucht, und es schwelgt der Denker mit sichtlichem Behagen in der Kraßheit seiner Schilderung. Wie der Mensch überhaupt die Wirklichkeit entsprechend der Art zu sehen pflegt, die er selbst an sie heranbringt, so verrät jener Zwist der Beurteilung ein grundverschiedenes seelisches Verhalten: die Früheren verliehen aus freudigem Tätigkeitsdrange der Welt einen Wert, indem sie ihre Kraft an ihr stählten und sie möglichst ganz in eigenen Besitz verwandelten, Schopenhauer dagegen bezieht alles Geschehen auf den subjektiven Zustand, die weiche Empfindung und Stimmung, er verhält sich zur Wirklichkeit weit mehr empfangend und leidend. Indem sich dazu ein argwöhnisches und schreckhaftes Temperament gesellt, ergibt sich allerdings ein eigentümlicher, an Enthüllungen reicher Durchblick der Welt, nicht aber eine gleichmäßige Aneignung und gerechte Würdigung; das grelle Schräglicht, in das der Denker jene rückt, mag mit seinen schroffen Kontrasten die Empfindung stark erregen, das dabei gewonnene Bild nähert sich oft einer argen Verzerrung.

Der Mensch Schopenhauers ist eine bloße Zusammensetzung von dunklem Naturtrieb und feiner, aber machtloser Geistigkeit; er gleicht mit seiner Schwäche nicht nur nach außen hin, sondern auch gegen sich selbst, einem angeschmiedeten Prometheus; der Denker kennt nur ein blindes Begehren, kein vernünftiges Wollen, keine ethische Persönlichkeit, er hat keinen Platz für eine innere Bewegung und gründliche Erneuerung des Menschen durch Liebe und Leid, durch Arbeit und Glauben. So ist er bei aller Fülle des Geistes an der entscheidenden Stelle arm, und läßt er die Seele unter der Herrschaft eines unersättlichen Durstes nach Glück, der schließlich wohl oder übel entsagen muß.

Aber nun und nimmer hätte Schopenhauer gewirkt, was er gewirkt hat, enthielte er nicht auch noch viel anderes von größerer Tiefe und größerem Wahrheitsgehalt. Er hat eine gewaltige Kraft metaphysischer Überzeugung, die das Geheimnisvolle des menschlichen Daseins zu deutlichster Wahrnehmung bringt und mit zwingender Kraft die ganze nächste Welt zu einem Reich der Erscheinung herabsetzt, er hat ethische Grundstimmungen wunderbar verkörpert, er ist ein großer Künstler keineswegs bloß in der Frische, Durchsichtigkeit und Eindringlichkeit seiner Darstellung, sondern vor allem in der Verwandlung dieses ganzen dunklen Weltgetriebes

in ein künstlerisches Gedankenbild; solche Kontemplation bewirkt eine Veredlung des Ganzen und befreit von der Schwere der Wirklichkeit, die den Menschen sonst gänzlich erdrücken müßte. Erreicht nicht in solcher metaphysischen, ethischen, künstlerischen Leistung das Geistesleben weit mehr Selbsttätigkeit, als Schopenhauers Begriffe folgerichtig erlauben? Erweist sich damit nicht auch hier die Gedankenwelt weiter und reicher als das System?

Das Überwiegen der Verneinung in Schopenhauer erklärt vollauf, weshalb er so spät Anerkennung und Wirkung erreichte. So lange ein freudiger Lebensmut der Zeit sich allem Widerstand gewachsen fühlte, konnte sein System nur ein wunderlicher Einfall dünken; erst als der Idealismus dem Realismus unterlag, bald aber auch dieser seine Schranken empfinden ließ, und damit Ermüdung und Zweifel um sich griffen, begann seine Zeit und konnte der Pessimismus das Feld gewinnen. Als ein Widerspruch aber gegen den Hauptzug der modernen Kultur wird Schopenhauer nicht so bald veralten; mögen seine Antworten abgelehnt werden, seine Fragen bleiben und werden uns noch viel zu schaffen machen.

Unsere Betrachtung der deutschen Idealisten können wir nicht schließen ohne auszusprechen, daß wir nur eine begrenzte Auswahl geboten haben, daß neben den erwähnten Männern manche andere treffliche Denker standen, die nur nicht eine so ausgeprägte Lebensanschauung brachten und nicht eine so starke Wirkung auf weitere Kreise übten. Aber in aller Kürze sei doch des energischen, besonnenen und scharfsinnigen Herbart gedacht, der in unermüdlicher Arbeit eine selbständige Gedankenwelt schuf, der Psychologie wie der Moral wertvolle, ja eingreifende Förderung brachte und der Erziehungslehre zuerst eine durchgebildete Begriffswelt gab. Ebenso sei auch der edle Fries erwähnt, der mit strenger Wissenschaft eine Innigkeit religiöser und ethischer Überzeugung verband, in der Erkenntnislehre die psychologische Seite selbständiger werden ließ, Religion und Kunst einander näher rückte, dabei tapfer und treu für nationale Einheit und politische Freiheit seines Volkes wirkte. Daß diese und noch manche andere eigentümliche Gestalten dem Boden des deutschen Idealismus weiteren Sinnes entwuchsen, das ist auch ein Zeugnis der Kraft, mit der er die Zeit ergriff und die Gemüter bewegte.

3. Die Wendung zum Realismus.

Die deutsche Spekulation und überhaupt der deutsche Idealismus bildet den Höhepunkt und zugleich den Abschluß einer Bewegung, die alle Kulturvölker teilten, die aber in Deutschland zu besonderer Kraft und Leistung kam. Es war ein immanenter Idealismus, der die seelische Tiefe der überkommenen religiösen Lebensordnung festzuhalten, aber sie zugleich unter Befreiung von bisheriger Enge über das Ganze des menschlichen Daseins auszubreiten und dies dadurch zu veredeln suchte. Aber schon seit dem Beginn der Neuzeit bestand auch eine Gegenströmung in der Richtung, das Tun vornehmlich mit dem sinnlichen Dasein zu befassen und von diesem aus das Leben zu gestalten; diese realistische Bewegung hatte in England und Frankreich schon im 18. Jahrhundert viel geleistet und vieles in Fluß gebracht, während die eigentümlichen Schicksale Deutschlands ihr dort eine volle Entfaltung verwehrten und einer literarischen und intellektuellen Kultur die Oberhand gaben. So war denn auch, als im 19. Jahrhundert der Realismus mehr und mehr die Führung des Lebens übernahm, der Umschwung in Deutschland besonders schroff; es wäre kaum zu verstehen, wie das Volk der Dichter und Denker sich so rasch in ein Volk welterobernder Technik und Industrie verwandeln konnte, erinnerte man sich nicht, daß in früheren Zeiten die Deutschen hervorragende Kraft und Tüchtigkeit auch in der sichtbaren Welt erwiesen, und daß erst spätere Geschicke sie vornehmlich dem Befinden des Inneren zugewandt haben.

Namentlich greifbar erscheint die Verschiebung in den Jahren vor und nach 1830. Die Naturwissenschaften, bis dahin keine Stärke der Deutschen, dringen auch bei ihnen vor und wirken auf das Ganze der Weltanschauung; 1826 errichtet Liebig in Gießen ein chemisches Laboratorium neuer Art und Wirkung, und im Winter 1827/28 hält Alexander von Humboldt an der Universität und in der Singakademie zu Berlin Vorlesungen über physische Weltbeschreibung, welche die bildende Kraft der Naturwissenschaften auch weiteren Kreisen zuführen wollten. Dieselbe Zeit bringt technische Erfindungen, die den Verkehr unermeßlich erleichtern, die wirtschaftliche Arbeit beleben, die bisherige Produktionsart verändern: 1827 die Erfindung der Schiffsschraube, welche die Dampfschiffahrt erst recht zum Mittel des Weltverkehrs macht, 1830 die

Lokomotiveisenbahn. England geht hier voran, aber andere Völker folgen ihm bald. Zugleich verpflanzen sich von der Pariser Julirevolution Bewegungen auch nach Deutschland hin; das Verlangen nach größerer politischer Freiheit, nach mehr Beteiligung der Bürger an den öffentlichen Angelegenheiten, schläft auch hier nicht wieder ein. Wirtschaftlich blüht Deutschland rasch auf, seit am 1. Januar 1834 der „Deutsche Zoll- und Handelsverein" ins Leben getreten war. Gleichzeitig scheiden die Größen der älteren Epoche: 1827 stirbt Pestalozzi, 1831 Hegel, 1832 Goethe, 1834 Schleiermacher; offenbar versinkt eine alte Zeit und eine neue steigt dafür auf; da in Deutschland die Wendung besonders schroff ist, so hat es besonders viel zu tun, um ein inneres Gleichgewicht des Lebens wiederzufinden. Aber was hier vornehmlich zur Aufgabe wird, das ist ein allen Kulturvölkern gemeinsames Geschick und Problem.

Die neue Woge des Lebens treibt den Menschen ganz und gar zur sichtbaren Welt, um aus dem Verhältnis zu ihr alles Denken und Leben zu gestalten. Beim Weltbild weicht die spekulative Philosophie den Naturwissenschaften, und das Wirken findet sein Hauptziel nicht mehr in der inneren Bildung der Individuen durch Kunst und Literatur, sondern in der Hebung des politischen und sozialen Zusammenseins. Das verändert auch die Art der Tätigkeit: nicht mehr hebt eine kühne Phantasie den Menschen über alles sinnliche Dasein hinaus in neue Welten, sondern das Wirken bindet sich eng und streng an den sichtbaren Vorwurf und gestaltet sich jetzt in ausgeprägterem Sinne zur Arbeit. Kaum ist dem 19. Jahrhundert etwas so eigentümlich als das Groß- und Mächtigwerden der Arbeit. Auch den früheren Jahrhunderten fehlte es wahrlich nicht an emsigem Fleiß und an bewunderungswürdigen Vorbildern dessen. Aber im 19. Jahrhundert hat die Arbeit sich selbst verändert, sie hat sich weit mehr von der Seelenlage und den Zwecken des Individuums abgelöst und den Gegenständen enger verschlungen, sie bildet ein eignes Gefüge und entwickelt eigne Gesetze und Forderungen; sie vollzieht — vielleicht die folgenreichste Emanzipation des 19. Jahrhunderts — eine Emanzipation vom Menschen und macht ihn zum Diener und Werkzeug ihres rastlosen Fortschritts. Bei solchem Selbständigwerden erzeugt sie feste Zusammenhänge, die ins Riesenhafte wachsen; so in der Industrie mit ihren gewaltigen Fabrikbetrieben, so im Handel mit seiner weltumspannenden Organisation, so auch in der Wissenschaft mit ihrer

unablässig wachsenden Verzweigung. Innerhalb solcher Zusammenhänge hat das Individuum seinen Platz zu suchen, es bedeutet nichts, und es vermag nichts, wenn es Sonderwege einschlägt. Aber die Einschränkung der Individuen hebt das Vermögen der Menschheit. Vereintes Erkennen entringt der Natur ungeahnte Kräfte, und die Technik zieht diese mit der Herstellung neuer Verbindungen in den menschlichen Dienst; auch im Zusammensein der Menschen wird mehr Vernunft erreicht und Unvernunft ausgetrieben, die Organisation der Arbeit macht politische und soziale Aufgaben lösbar, die bis dahin völlig unangreifbar dünkten.

Um so viel zu werden und zu leisten, bedurfte die Arbeit fester Stützen, solche gab ihr eine Verstärkung des Nebeneinander und des Nacheinander der Elemente, ein Wachstum von Gesellschaft und Geschichte. An dieser Stelle besonders entwickelt das 19. Jahrhundert einen völligen Gegensatz zum 18. Denn dieses erstrebte vornehmlich eine Befreiung des Individuums von Gesamtordnungen, die der Verlauf der Zeit zu drückenden Fesseln hatte werden lassen; nicht minder setzte es aller Autorität und Tradition das Recht der lebendigen Gegenwart entgegen und berief sich dabei auf eine zeitlose Vernunft. Schon innerhalb des Idealismus hatte das Widerspruch gefunden und einen Umschlag erfahren: die Romantik wie die Spekulation hatten die Geschichte zu Ehren gebracht, und ein völliger Umschwung der Stimmung hat Hegel die Schätzung des Staates zu gefährlicher Überschätzung steigern lassen. Aber dabei stand hinter der Geschichte und der Gesellschaft eine geistige Welt und verlieh ihnen als ihrer Entfaltung einen inneren Gehalt und Wert. Der Realismus aber verwirft alle unsichtbaren Zusammenhänge, er läßt die Geschichte und die Gesellschaft auf dem Boden der Erfahrung alles geistige Leben erzeugen und macht sie damit zum ausschließlichen Lebenskreise des Menschen; zugleich wächst ihm die nächste Welt unermeßlich an Fülle und Kraft. Nur mit der Ausbildung solcher geschichtlich-gesellschaftlicher Zusammenhänge kann der Realismus das Leben zu führen und nach seinen Maßen zu gestalten wagen.

Dies Streben nach voller Herrschaft und nach selbständigem Aufbau unterscheidet den modernen Realismus von allem, was bis dahin die Geschichte an verwandter Bewegung aufwies. Denn dies Frühere war weit mehr eine Kritik und ein Widerspruch, ein Rückschlag gegen dargebotene und wohl auch aufgedrängte Lebens-

gestaltungen als ein eigenes Wirken und Schaffen; der moderne Realismus dagegen unternimmt es, den ganzen Umfang unseres Daseins selbst zu tragen und durchzubilden; auch ideale Bedürfnisse der Menschheit leugnet er nicht, aber er gibt ihnen einen neuen Sinn und getraut sich, in diesem sie voll zu befriedigen.

Sein Streben und Hoffen geht dahin, das Leben durchweg wahrhafter, gehaltvoller, kräftiger zu machen, indem er den Menschen von erträumten Höhen abruft und auf den sicheren Boden des sinnlichen Daseins stellt; das scheint das Leben aus tändelndem Spiel zu voller Wahrheit zu führen und ihm in Überwindung der Widerstände mehr Kraft und Fülle zu geben. Solche Wandlung ergreift alle einzelnen Lebensgebiete. Bei der Wissenschaft liegt das vor Augen, nicht minder aber trifft es Religion, Moral und Kunst. Ein inneres Verhältnis zur Religion kann der Realismus bei seiner Bindung des Lebens an die sichtbare Welt nicht haben, aber er sucht die Religion zu verstehen, und er ist bereit, in ihr eine notwendige Durchgangsstufe der menschlichen Entwicklung anzuerkennen. Dagegen erzeugt das neue Leben aus eigenem Vermögen moralische Aufgaben und Antriebe neuer Art. Wie es die Arbeit, diese Bildnerin des Lebens, auf das Ganze des geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenseins gründet, so verlangt es von den Individuen eine willige Unterordnung, ja freudige Aufopferung für die Zwecke des Ganzen, ein unverdrossenes Wirken in Reih und Glied; das Handeln findet nun sein Hauptziel in der Hebung des gemeinsamen Lebensstandes, die Moral wird hier aus einer Bildung und Erhöhung der Persönlichkeit zu einem Handeln für die anderen, zum „Altruismus“. Auch darin liegt ein ethisches Element, daß der Mensch hier strenger an den von der Kulturbewegung erreichten Stand gebunden wird; er muß die Schranken der jeweiligen Lage anerkennen und inmitten vielfacher Entsagung sich Lust und Kraft zur Arbeit bewahren. — Auch die Kunst paßt sich der realistischen Denkweise an, indem sie nicht neue Welten entwirft, sondern sich damit bescheidet, das Dasein selbst genauer sehen zu lehren.

Ein solches neues Leben wird auch neue Lebensanschauungen erzeugen; an Mannigfaltigkeit braucht es dabei nicht zu fehlen, da die sichtbare Welt verschiedene Seiten hat, und sich danach ihr Mittelpunkt an verschiedenen Stellen suchen läßt; namentlich tritt bald die Natur, bald die menschliche Gesellschaft im Bild des

Ganzen voran. Danach ergeben sich für uns drei Hauptbewegungen: der Positivismus, der Natur und Gesellschaft miteinander ausgleichen möchte, die Entwicklungslehre mit einem neuen Bilde der Natur, die sozialen, namentlich die sozialdemokratischen Theorien, mit der Forderung einer neuen Gesellschaftsordnung.

Diesen Lebensanschauungen gibt einen festen Halt ihre enge Verkettung mit der Arbeit der Zeit; sie haben den weiteren Vorteil, dem ersten Eindruck der Dinge näher zu bleiben, sie können das Leben unmittelbar bewegen und leichter auf große Kreise wirken. Daß sie vieles bringen und fordern, was auch das Ganze des Lebens fördert, wird kaum einem Zweifel begegnen. Das aber bleibt zu fragen, ob sie mit eigenen Mitteln das Leben ausfüllen und alle Bedürfnisse des Menschen befriedigen können, wie es ihre Absicht ist, ob sie nicht bei solchem Unternehmen entweder jenes unerträglich herabdrücken und verengen oder aber für die eigene Leistung viel demselben Idealismus entlehnen, als dessen Gegner sie sich bekennen. Suchen wir zunächst jene Lebensanschauungen in ihren eigenen Zusammenhängen zu würdigen und namentlich herauszustellen, was sie an neuem Tatbestand und an neuer Anregung bringen.

a. Der Positivismus.

Den Positivismus verstehen wir hier in dem weiteren Sinne, daß er alle die Denker umfaßt, welche auf dem Boden der Erfahrung Natur und Gesellschaft zusammenhalten und zueinander stimmen möchten. Dann können auch Männer wie Mill und Spencer hier eine Aufnahme finden, ohne dem französischen Positivismus zu nahe gerückt zu werden. Bei der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts haftet das Auge der anderen Völker oft zu ausschließlich am Positivismus und übersieht andersartige Bewegungen, die keineswegs unerheblich sind. Zunächst findet der aus dem 18. Jahrhundert überkommene Sensualismus und Materialismus den schroffsten Widerspruch in einer unter den Eindrücken der Revolution und Restauration erwachsenen kirchlichreligiösen Philosophie, einerseits in der strengen, düsteren, aller freien Bewegung abholden Denkweise eines de Maistre, andererseits in der Wendung zu einer demokratischen, frischeren und lebensfroheren Gestaltung bei Lamennais. Eine weitere Bewegung erscheint in der eklektisch-spiritualistischen Schule, welche, der kirchlichen Lehre gegenüber ihre

Unabhängigkeit vollauf wahrend, auf den cartesianischen Idealismus zurückgreift, die Psychologie als Ausgang nimmt und die historisch-philosophische Forschung in Frankreich zu reicher Entwicklung bringt. Wohl bleibt diese Philosophie überwiegend Gelehrtenphilosophie und wirkt nicht stark auf das allgemeine Leben, aber sie regt vieles an, und sie arbeitet eifrig zur Ausgleichung der Gegensätze der modernen Welt; die hier gebildete Atmosphäre umfaßt nicht wenige tüchtige, universalgesinnte, geistvolle Persönlichkeiten; auch sei erwähnt, daß hier zuerst die französische Philosophie zum deutschen Geistesleben ein engeres Verhältnis gewonnen hat. Aber unleugbar bleibt das Ganze an bewegender Kraft und weltgeschichtlicher Bedeutung weit hinter dem Positivismus zurück, mit ihm vornehmlich hat Frankreich im Verlauf des 19. Jahrhunderts auf das Ganze der Kultur gewirkt; so muß er uns näher beschäftigen.

α. Der französische Positivismus. Comte.

Die Hauptgedanken des Positivismus entstammen schon dem 17. und mehr noch dem 18. Jahrhundert, aber Comte erst hat sie zu einem System verbunden und zu voller Wirkung auf das Ganze des Lebens gebracht.

Den Kern des Positivismus bezeichnet sein Name: es ist die strenge Einschränkung des Denkens und zugleich des Lebens auf das „Positive", d. h. auf die Welt der unmittelbaren Wahrnehmung und Erfahrung. Gänzlich verfehlt scheint alles Unternehmen, hinter dies Gebiet zurückzugehen und seinen Befund anderswoher zu erklären, nicht minder verfehlt ist alle Richtung des Handelns darüber hinaus. Solche Abgrenzung enthält nach verschiedenen Seiten hin ein folgenreiches Nein. Hier ist kein Platz für eine Religion mit ihrem Glauben an eine Gottheit und an ein Weiterleben des Menschen. Gewiß kann unser Erfahrungskreis als ein Reich von bloßen Beziehungen nicht das Ganze der Wirklichkeit bilden, er muß irgend etwas hinter sich haben, aber die Beschaffenheit dieser Tiefe bleibt völlig dunkel und wird sich nimmer aufhellen lassen. So muß alle Religion im alten Sinn verschwinden. Nicht minder die philosophische Spekulation. Denn auch sie überschreitet mit ihren Ideen und Prinzipien den Erfahrungskreis, auch sie führt das Leben ins Irre, indem ihre Vorspieglung absoluter, sofort erreichbarer Ziele eitle Hoffnungen weckt, unnütze Aufregungen, herbe

Enttäuschungen bereitet. So verzichte das Wissen auf alles letzte Woher und Wohin, und das Handeln suche alle Ziele und Wege innerhalb der nächsten Welt.

Dieser Welt aber gibt die Austreibung aller Trugbilder weit mehr Bedeutung für Wissen und Handeln. Das unermeßliche Gewebe von Beziehungen, als welches sie nunmehr sich darstellt, bildet kein wirres Durcheinander, sondern alle Mannigfaltigkeit des Geschehens zeigt eine Gleichartigkeit der Verkettung, d. h. eine Gesetzlichkeit, jeder einzelne Vorgang ist nur ein Fall eines durchgehenden Geschehens. Die Ermittlung dieser Gleichartigkeiten, dieser Gesetze, wird zur Hauptaufgabe der Wissenschaft; wohl erreicht sie damit keine Erklärung, sondern nur eine Beschreibung des Geschehens, aber solches Erfassen seiner einfachen Grundzüge ist nicht nur ein großer intellektueller Gewinn, es eröffnet die sichere Aussicht auf ein fruchtbares Handeln und ein durchgängiges Erstarken des Lebens. Denn das Erkennen der Verkettungen der Dinge gestattet, von einem Punkt auf den anderen zu schließen und die Folgen vorherzusehen; wer aber voraussieht, der kann berechnen und für seine Zwecke gestalten, die Voraussicht ist der Hebel der Macht. So bilden Theorie und Praxis eine einzige Kette, echtes Wissen will sehen, um vorauszusehen (*voir pour prévoir*). Demnach läßt die Beschränkung des Lebens auf die Erfahrung einen unablässigen Zuwachs an Macht und an Glück erwarten; wir gewinnen an echtem Besitz, indem wir erträumtem entsagen.

Solche Absteckung des Lebenskreises weist zugleich dem Menschen seine richtige Stellung im All. Denn nur, indem wir das All nach unseren Vorstellungen und Wünschen gestalteten, uns als Mittelpunkt der Wirklichkeit behandelten, konnten wir die Erfahrung überschreiten. Solche Überspannung muß nunmehr verschwinden, wir haben uns willig dem All einzufügen und stets gegenwärtig zu halten, daß nur die Entwicklung der Beziehungen zur Umgebung eine volle Betätigung unserer Kraft und ein echtes Glück verspricht.

Ist aber diese Klärung samt der Erkenntnis unserer Schranken neu und fruchtbar genug, um eine neue Lebensordnung zu erzeugen? Daß sie es ist, lehrt nach Comte die Betrachtung der Vergangenheit, lehrt eine philosophische Durchleuchtung der Geschichte. Denn eine solche zeigt deutlich, daß jene Aufklärung den Abschluß einer langen Bewegung bildet, daß die Menschheit sich sehr allmählich

vom Irrtum zur Wahrheit gefunden hat. In drei Hauptstufen: der religiösen, der metaphysischen, der positiven, vollzog sich jene Bewegung. Als der Mensch zuerst vom Druck der physischen Not zu selbständigem Denken erwachte und ein Gesamtbild der Wirklichkeit wagte, da konnte er gar nicht anders als menschliche Züge und Zustände in das All versetzen, die Dinge nach Art des Kindes mit menschenähnlichem Leben erfüllen, die Umgebung personifizieren. Das ist die Stufe des religiösen Glaubens, der das Weltall mit menschenartigen Gottheiten erfüllt und ihre Gunst zu gewinnen sucht. Diese religiöse Stufe durchläuft verschiedene Phasen vom rohen Fetischismus bis zu einem künstlerisch veredelten Polytheismus, nach Comte der Höhe des religiösen Lebens, und dann zum Theismus, in dem schon das Sinnliche und Menschliche verblaßt und der Übergang zur Stufe der Metaphysik beginnt. Auf dieser gelangt die Herrschaft mehr und mehr an abstrakte Prinzipien, an Begriffe wie Vernunft, Natur, Zwecke, Kräfte usw.; die gröbere Form des Anthropomorphismus ist überwunden, aber nur zugunsten einer feineren, die vielleicht noch gefährlicher ist. Nun entsteht der Kampf um Prinzipien, nun soll eine radikale Verwirklichung abstrakter Ideen der Menschheit mit Einem Schlage zu vollem Glück verhelfen. Endlich muß diese metaphysische Stufe mit ihrer revolutionären Art der positiven weichen, die, schon lange angebahnt, im 19. Jahrhundert mit voller Klarheit hervortritt und die Herrschaft an sich nimmt. Die Leitung des Lebens kommt nun an die Naturwissenschaft, die mit der Forschung unsere Begriffe und mit der Technik unsere Arbeit gestaltet, ja eine richtige Arbeit, ein zielbewußtes Wirken zur Umgebung überhaupt erst möglich macht. Die Philosophie soll dabei nicht verschwinden, ihre Aufgabe aber lediglich darin finden, die Ergebnisse der Naturwissenschaft auf den allgemeinsten Ausdruck zu bringen, sie zu „systematisieren", und zugleich die rechte Methode aller Forschung deutlich herauszuarbeiten.

Der Durchblick der Weltgeschichte, der von hier aus entsteht, ist einseitig und angreifbar. Aber wie er aus einer eigentümlichen Grundüberzeugung entspringt, an deren Durchbildung unermüdliche Arbeit gewandt wird, so stellt er die Dinge in ein eigentümliches, oft überraschendes Licht. Das Gesamtbild der Geschichte steht dem Leibnizens nahe. Aller Fortgang vollzieht sich langsam und stetig, alles Spätere ward im Früheren schon vorbereitet, auch scheinbare Umwälzungen gingen aus einem schrittweisen Aufstieg

hervor. So ist das Vermögen des Augenblicks eng begrenzt, kein Ungestüm kann Leistungen erzwingen, die der Zukunft vorbehalten sind. Aber zugleich ist keine Arbeit vergeblich, auch die unscheinbarste Leistung liefert einen unentbehrlichen Stein für den Bau der Zeiten. Die treibende Kraft des Ganzen ist die Intelligenz, ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe entspricht eine eigentümliche Art der Arbeit, entspricht die Ordnung des gemeinsamen Lebens. War aber bei Leibniz das Erkennen ein Klären von innen heraus, so wird es bei Comte ein Richtigstellen unseres Verhältnisses zur Umgebung. Damit gewinnt der Relativismus breiteren Raum, er heißt den jeweiligen Augenblick zu erfassen und seine Forderungen gewissenhaft zu erfüllen; auf die Zeit erfolgreich wirken kann nur, wer ihre Besonderheit kennt und ihr gemäß sein Handeln gestaltet. Das wird zur Aufgabe auch gegenüber der Gegenwart.

Es besteht aber das Hauptwerk dieser darin, die positivistische Bewegung, die in den letzten Jahrhunderten unablässig anschwoll, zu voller Bewußtheit und gleichmäßiger Durchbildung zu bringen. Was immer von früheren Stufen her an abstrakten Begriffen und absoluten Theorien noch fortbesteht, das werde ausgetrieben, und es werde die neue Denkart auch den Gebieten zugeführt, die sich ihr bis dahin verschlossen. So gilt es, die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft prüfend zu durchwandern und sorgfältig zu ermitteln, wieviel ein jedes erreichte, und was ihm heute noch fehlt. Es unterscheidet aber Comte fünf Hauptdisziplinen: Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Soziologie (mit einem neugeprägten Worte); je höher wir dabei steigen, desto mehr bleibt noch zu klären. Die Astronomie und die Physik sind, unter der Leitung der Mathematik, so gut wie ganz dem neuen Geist gewonnen, die Chemie steckt noch voll vager Begriffe und subjektiver Deutungen, auch die Biologie, deren Schöpfung die wissenschaftliche Haupttat des 19. Jahrhunderts bildet, befindet sich noch mitten im Fluß, vor allem aber entbehrt das gesellschaftliche Leben, dieser Gipfel und Abschluß unserer Erfahrung, einer wissenschaftlichen Durchleuchtung. Zu einer solchen aber drängen zwingend die Probleme und Verwicklungen der Gegenwart.

Diese Lage — Comtes Schilderung trifft zunächst die französischen Zustände zur Zeit des Bürgerkönigtums, darüber hinaus aber gemeinsame Züge des modernen Lebens — wird anschaulich und eindringlich vorgeführt. Als der Hauptquell aller Mißstände

gilt die intellektuelle Zerrüttung (*désordre intellectuel*). Das Leben zerfällt in lauter individuelle Meinungen und Strebungen; so fehlt eine genügende Gegenwirkung gegen die Selbstsucht der Individuen, gegen die Übermacht materieller Interessen, gegen die politische Korruption, es fehlen zusammenhaltende Ideen, es ist ein Stand halber Überzeugung und halben Wollens. Zugleich verflacht das Leben, indem es unter die Macht des flüchtigen Augenblicks und zufälligen Eindrucks gerät, auch bloß rednerische und literarische Gewandtheit gediegenen Leistungen weit voranstellt. Während in Frankreich früher die Richter und die Gelehrten herrschten, tun es jetzt die Advokaten und die Literaten. Wohl wächst unablässig die technische Arbeit, aber ihrer Größe entspricht bei weitem nicht der seelische Stand der Menschen, bei der zunehmenden Spezialisierung bleiben die Lehrer hinter der Lehre, die Baumeister hinter den Bauwerken immer weiter zurück. Bei solcher intellektuellen Zersplitterung kann die Kunst unmöglich gedeihen, denn Großes vermag sie nur, wo gemeinsame Überzeugungen Schaffende und Empfangende eng miteinander verbinden. Die Religion aber wirkt hier vornehmlich dahin, ihren Anhängern einen blinden und unüberwindlichen Haß gegen Andersdenkende einzuflößen; auch pflegt der heutige Mensch die Religion als unerläßlich nur für die anderen, für sich selbst dagegen als überflüssig zu betrachten. Das politische Leben endlich leidet schwer unter einer Entzweiung der Ideen von Ordnung und Fortschritt: die Ordnung stützt sich heute vornehmlich auf die überkommenen religiösen und metaphysischen Gedankenmassen, die der Wissenschaft als rückständig gelten müssen; die neueren Überzeugungen dagegen, die den Gedanken des Fortschritts tragen, entwickeln leicht einen revolutionären Charakter. So ruft alles nach einer neuen Gestaltung des Daseins.

Wie hofft Comte eine solche zu erreichen? Gemäß seiner Überzeugung, daß aller echte Fortschritt an der „intellektuellen Evolution" hängt, kann nur die Wissenschaft Hilfe bringen; sie tut es, indem sie den ganzen Umfang des menschlichen Lebens den positivistischen Überzeugungen unterwirft, es damit bei sich selber klärt, zugleich aber seiner Umgebung enger verbindet. Vor allem ist die Vereinzelung und gegenseitige Verfeindung der Menschen zu überwinden. Das Hauptmittel dazu bietet der Begriff des Organismus, nicht in der vom Griechentum überkommenen künstlerischen, sondern in der modernen naturwissenschaftlichen Fassung verstanden. Ein

organischer Komplex ist eine Zusammensetzung, ein Gewebe von lauter einzelnen Elementen, das sie untrennbar miteinander verschlingt und in Wohl und Wehe, in Tun und Lassen ganz und gar aneinander bindet. Diesen Begriff bringt uns die Biologie namentlich mit ihrer Histologie entgegen, die höchste Form des Organismus aber bildet die menschliche Gesellschaft. Denn der einzelne Mensch ist so sehr auf die anderen angewiesen, daß er ohne sie nicht zu bestehen vermag; alles menschliche Leben entwickelt sich nur im Zusammensein, nur innerhalb der Gesellschaft; nach ihrem Stande bemißt sich auch die Art und das Wohl des individuellen Daseins, bis in seine Wünsche und Träume hinein hängt jeder an seiner Umgebung, am sozialen „*milieu*". Es gilt nun, diesen Gedanken des Organismus der Gesellschaft mit Hilfe der modernen Naturwissenschaft genauer zu fassen und kräftiger durchzusetzen. Das Bewußtsein, an erster Stelle ein Glied des Ganzen zu sein, muß mehr Eindringlichkeit erlangen, es muß die „altruistischen" Triebe gegenüber den egoistischen stärken, die nicht schlechthin verwerflich, die aber gewöhnlich zu stark sind. Niemand fühle sich als bloßer Privatmann, jeder vielmehr als ein öffentlicher Beamter, der Reiche aber als „Depositär des gemeinsamen Besitzes". Die moderne Industrie, welche eine „systematische Tätigkeit der Menschheit auf die Außenwelt" herstellt und darin einen philosophischen Charakter trägt, fordert eine größere Teilung der Arbeit, eben damit verbindet sie die Menschen enger miteinander und verstärkt das Gefühl einer durchgängigen Solidarität. Eine Hauptaufgabe der Regierung ist es, die Gefahren der Arbeitsteilung zu überwinden, diese namentlich dadurch ins Gute zu lenken, daß jeder eine Stellung und Tätigkeit erhält, die seinen besonderen Anlagen entspricht. Um aber das gesellschaftliche Leben den Schwankungen des Augenblicks und der Selbstsucht der Parteien zu entziehen, wird nach dem Vorgange St. Simons eine Scheidung in der Art des mittelalterlich-katholischen Systems, dieses „politischen Meisterwerks menschlicher Weisheit", gefordert, eine Scheidung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt (*pouvoir temporel et spirituel*). Die geistliche Gewalt leite unmittelbar nur das Erziehungswesen und behüte es durch die Richtung auf das Wesentliche vor den wechselnden Strömungen des politischen Lebens; im übrigen wirke sie nur durch Beratung und moralische Autorität. Die Ausübung dieser geistlichen Gewalt denkt sich Comte durch ein ständiges Konzil der positiven Kirche zu

Paris geleitet, wohin alle Kulturvölker Abgeordnete senden sollen. Augenscheinlich gestaltet sich damit der Positivismus zu einer Art Religion, zu einem neuen Glauben (*foi nouvelle*), der die Gottesidee durch die der Menschheit ersetzt. Auch über die Religion hinaus bildet diese Idee den Mittelpunkt aller Bestrebungen; so wird zur Hauptaufgabe der Kunst, die Gefühle darzustellen, welche den Menschen auszeichnen, sowie die bessere Zukunft der Menschheit in lebensvollen Schilderungen vorauszunehmen und dadurch das Bedürfnis nach Idealität (*besoin d'idéalité*) zu befriedigen. Die Idee einer endlosen Weiterentwicklung der Menschheit gewährt auch dem Einzelnen eine Ewigkeit, da sein Wirken im Gesamtwerk der Kultur fortbesteht. Hoffnungsfreudig klingt das Ganze aus: wachsende Eintracht der Gesellschaft, Verbesserung der Verhältnisse, Beherrschung der Natur wird die Menschheit immer größer und der Verehrung immer würdiger machen.

So eine umfassende, mit bewunderungswürdiger Energie durchgebildete, bis in die Sprache hinein eigentümlich gestaltete Gedankenwelt des Realismus. Die Größe ihrer Wirkung beruht zum guten Teil auf ihrer Geschlossenheit. Eigentümlich ist hier vor allem das Unternehmen, mit den Mitteln der richtig verstandenen Erfahrung allen Idealen des Menschen zu genügen und die Gesamtlage gründlich umzugestalten; dieser Aufgabe hat Comte seine beste Kraft gewidmet. Gelöst aber hat er sie nur scheinbar. Denn jede genauere Prüfung seines Gedankenbaus zeigt, daß die leitenden Begriffe im Verlauf der Untersuchung sich gegen die Anfangsgestalt erheblich verschieben und heben, daß sie unvermerkt in eben die idealistischen Fassungen und Schätzungen einlenken, die der Hauptzug des Ganzen als eine verderbliche Irrung verwarf. Läßt sich in der Gedankenwelt eines reinen Realismus folgerichtig die Menschheit, das „große Wesen" (*le grand être*), zu göttlicher Verehrung erheben, läßt sie sich auch nur zu einem inneren Ganzen verbinden, das dem Einzelnen schwere Pflichten auflegt, ist hier ein Bedürfnis nach Idealität, ein Bedürfnis nach Ewigkeit begreiflich? Auch das bekundet eine innere Verschiebung, ja Umwälzung, daß die Schilderung des reinen Tatbestandes der Erfahrung beim Menschenleben in eine scharfe Kritik, ja den Versuch einer Reformation umschlägt; beim kritischen Punkt des Überganges vom Erkennen zum Handeln versagt die eigene Kraft des Realismus, nur die Hilfe des Idealismus läßt ihn diesen Punkt überwinden und das Sein in ein Sollen verwandeln.

Unverkennbar ist ferner ein starkes Mißverhältnis zwischen den aufgewiesenen Schäden und den dargebotenen Hilfen. Die Schäden des modernen Lebens hat Comte klar und überzeugend geschildert; ihnen entgegenzusetzen hat er aber nicht mehr als eine intellektuelle Klärung und eine Organisation, die nicht sowohl neu als alt ist; denn nichts anderes empfangen wir hier als das mittelalterlich-katholische System ohne seinen religiösen Gehalt, als ließe sich die Form unter Ablehnung des Inhalts bewahren. Schwere Verwicklungen im Innern des modernen Lebens hat Comte vor Augen gestellt, ein bloßes Ordnen von außen her soll sie ihm völlig lösen; so zeigt auch er die Überschätzung der Organisation, die sich in Frankreich nicht selten findet.

Auch das Hauptstreben Comtes, eine naturwissenschaftliche und eine gesellschaftliche Denkweise eng miteinander zu verbinden, enthält einen Widerspruch, der zum guten Teil die oben erwähnte Verschiebung der Begriffe verschuldet. Je strenger die naturwissenschaftliche Denkweise durchgeführt wird, desto mehr gestaltet sich die Forschung zur bloßen Schilderung, zur Feststellung eines reinen Tatbestandes; auf dem Gebiete der Gesellschaft dagegen findet der Denker den Stand der Dinge höchst unvollkommen und fordert er eingreifende Wandlungen; so bildet hier die Schilderung nicht das Ende, sondern nur den Anfang der Arbeit. Ein Positivismus, der zugleich eine Reformbewegung sein will, ist ein Widerspruch in sich selbst. Diesen Widerspruch teilt freilich die gesamte Soziologie, sofern sie das gesellschaftliche Leben unter Naturgesetze stellt und es zugleich zu einem höheren Stande emporheben möchte.

Aber alle Kritik an Comte kann ihm nicht den Ruhm eines großen und fruchtbaren Denkers rauben. Mit unermüdlicher Energie hat er alle Hauptfäden des Realismus zu einem Gewebe verschlungen, hat er die Grundgedanken in alle Breite des Stoffes hineingearbeitet. Mit solcher Unterwerfung des gesamten Bestandes der Wirklichkeit unter ein eigentümliches Denkverfahren und mit seiner sicheren Gliederung bildet das Ganze seiner Arbeit ein realistisches Gegenstück zum Systeme Hegels; wie dieser, so hat auch Comte weit über die Schule hinaus auf das Ganze des Lebens gewirkt. Bei Comte erscheint vieles als wunderlich; auch das hochgespannte, bis zu unangenehmer Eitelkeit gesteigerte Selbstgefühl, das den Vortrag der Lehren begleitet, kann leicht zur Abstoßung wirken. Aber eine versöhnende Kraft liegt in der Glut des Verlangens, in dem leiden-

schaftlichen Streben nach Wahrheit und Glück, das alle Lehren trägt und beseelt; mag es das System in arge Widersprüche verwickeln und den Denker schließlich die eingeschlagene Bahn zu verlassen zwingen, es läßt deutlich in ihm einen ganzen, bei allen Widersprüchen bedeutenden Menschen erkennen, der eine seelische Tiefe hat, und dem nichts Menschliches fremd ist. Namentlich sein späteres Leben, seine „subjektive" Epoche, zeigt in aller Wunderlichkeit viel Zartheit des Gefühls und viel Wärme idealer Gesinnung; sie ist mehr als ein bloßer Abfall.

Comtes Lehre von der Gesellschaft und dem gesellschaftlichen Milieu hätte nicht so rasch Eingang gefunden und so viel Wirkung geübt, wäre nicht gleichzeitig eine genauere wissenschaftliche Durchbildung der modernen Gesellschaftslehre erfolgt, wie sie namentlich Quetelet anregt. Die Gesellschaft erscheint hier nicht, wie in der antiken Staatstheorie, als von vornherein durch eine überlegene Einheit beherrscht, aber sie wird auch nicht mit der Aufklärungslehre von den bloßen Individuen zusammengesetzt, sondern die Individuen befinden sich von vornherein in gegenseitigen Beziehungen und Verflechtungen, sie bilden ein Gewebe, das der Fortschritt der Kultur und namentlich die moderne Art der Arbeit immer fester und feiner macht. Quetelets Untersuchungen stellen nun deutlich vor Augen, daß das Individuum in dies gesellschaftliche Zusammensein weniger eine eigne Art mitbringt, als es durch jenes gebildet wird. Die Beobachtung großer Zahlen hebt aus dem scheinbaren Chaos beharrende Durchschnitte heraus und entdeckt eine Regelmäßigkeit auch in solchen Vorgängen, die als ein Spiel des bloßen Zufalls zu gelten pflegen. Es erhellt, wie gleichartig in aller scheinbaren Abweichung die Individuen sind, wie ihre Unterschiede zwischen engbemessenen Grenzen liegen. Alles zusammen drängt dahin, die Hauptarbeit den gesellschaftlichen Zuständen zuzuwenden und das Wirken am bloßen Individuum hinter der Sorge um die allgemeinen Verhältnisse zurückzustellen, deren Hebung alle Einzelnen sicher zu Kraft und Glück zu führen verspricht. So unterstützt die moderne Wissenschaft das Bestreben des Positivismus, vornehmlich für den Stand der Gesellschaft zu sorgen und die Ethik ganz und gar zur Sozialethik zu gestalten.

β. Der englische Positivismus. Mill und Spencer.

Wennschon der Plan unserer Arbeit es verbietet, aus dem Kreise des Positivismus mehr als einen Denker genauer zu schildern, so sei doch mit einigen Worten der Eigentümlichkeit der englischen Positivisten gedacht. Sie haben das Unternehmen, vom nächsten Dasein aus eine allumfassende Gedankenwelt zu entwickeln, mit weit mehr ruhiger Umsicht und weit mehr Offenheit gegen die Eindrücke der Umgebung durchgeführt; auch schützte sie gegen ein hierarchisch bindendes und zwingendes System wie das Comtes die Schätzung der Freiheit und der Individualität, die der angelsächsischen Art von alters her innewohnt. In England fand der Positivismus den Boden bereitet wie in keinem anderen Lande. Nach der Seite der Theorie wirkte dafür der Empirismus, namentlich in der scharfen Ausprägung Humes, auf praktischem Gebiet vertrat die Nützlichkeitslehre (Utilitarismus) Benthams (1748—1832) eine verwandte Denkart. Der alte Epikureismus, der nur Lust und Nutzen gelten läßt, wird hier ins Soziale gewandt und damit zu veredlen gesucht, zum Ziel wird das möglichst große Glück, d. h. das subjektive Wohlbefinden, der größten Zahl, alle Einrichtungen des gesellschaftlichen Zusammenseins werden daraufhin geprüft, wieviel sie an Lust und an Schmerz bereiten. In tüchtiger und geschickter Durchführung dieses Strebens ist vieles an gemeinnützigen Einrichtungen ins Leben gerufen und viel Härte ausgetrieben worden, namentlich hat das Strafrecht von hier aus eine durchgreifende Humanisierung erfahren (milde Strafen, vorbeugende Gesetzgebung usw.). Aber zugleich wird der Mensch streng auf den Kreis der Erfahrung beschränkt; alles, was diesen überschreitet, gilt als eine gefährliche Irrung; nicht nach einem inneren Wert, der hier als ganz unverständlich gilt, sondern lediglich nach seinen nützlichen oder schädlichen Folgen wird alles Handeln beurteilt.

Im Bannkreis dieser Gedankenwelt ist John Stuart Mill (1806 bis 1873) aufgewachsen, seine Lebensarbeit scheint zunächst nur ihre Bestrebungen weiterzuführen. So bietet seine Erkenntnis- und Methodenlehre nicht sowohl in den Grundlehren neues, als sie den überkommenen Empirismus mit der rasch vordringenden und sich mannigfach verzweigenden Wissenschaft enger verbindet, ihre verschiedenen Methoden untersucht und dabei sowohl die naturwissenschaftliche Forschung als die Technik des politischen und wirtschaft-

lichen Lebens durch fruchtbare Anregungen und Ausblicke fördert. Nicht minder beherrschen ihn auf politisch-praktischem Gebiet zunächst die Lehren eines Adam Smith und eines Bentham, begeistert ergreift er die Ideen der wirtschaftlichen Freiheit und des Utilitarismus. Auch der Verlauf eines unermüdlich tätigen Lebens hat Mill nicht grundsätzlich mit ihnen brechen lassen. Aber er gehörte zu den seltenen Geistern, die ein starker Wahrheitsdurst unablässig im Flusse hält und antreibt, sich möglichst unbefangen in die Denkweise des Gegners zu versetzen und seinen Gründen nachzugehen; so kam es, daß er vielfach die eigene Behauptung ergänzte oder verschob, ja, daß er an wichtigen Stellen unvermerkt zum Gegenteil des Ausgangspunktes gelangte. Es geraten z. B. die Grundlagen der Nützlichkeitslehre ins Wanken, wenn der Nützlichkeitsbegriff sich so sehr erweitert, daß er auch das Streben nach Wahrheit um der Wahrheit willen in sich aufnimmt, und wenn zwischen geistiger und sinnlicher Lust ein wesentlicher Wertunterschied gemacht wird; eine warme Sympathie mit dem lebendigen Menschen macht Mill immer bedenklicher gegen die Verwandlung des wirtschaftlichen Lebens in einen bloßen Naturprozeß wie gegen einen Warencharakter der menschlichen Arbeit und läßt ihn immer mehr ein staatliches Eingreifen fordern; um echte Freiheit besorgt, empfindet er stark die Gefahren, die ihr eben das moderne Leben mit seinen abschleifenden Wirkungen und seiner Steigerung der Macht der Mittelmäßigkeit bereitet; so fordert er dringend mehr Selbständigkeit und mehr Größe des Individuums, „mit kleinen Menschen lassen sich keine großen Dinge vollbringen"; endlich entfernt ihn ein warmherziges Mitempfinden menschlicher Zustände und Geschicke mehr und mehr vom Optimismus des Anfangs und nähert ihn religiösen Stimmungen und Gedanken. Mag er dabei oft keinen festen Abschluß finden und seine Gedanken nicht scharf zu Ende denken: nicht nur verdient die innere Wahrhaftigkeit seines Strebens aufrichtige Hochachtung, sein Lebenswerk ist dadurch von hohem Wert, daß es ersichtlich macht, an welchen Stellen vornehmlich der Verlauf des 19. Jahrhunderts über seinen Anfangsstand hinausgeführt hat.

Ein völlig anderes Bild bietet trotz mannigfacher Verwandtschaft Herbert Spencer (1820—1903). Mit zäher Energie sucht er in einer Zeit unablässig wachsender Differenzierung und Speziali-

sierung den ganzen Umkreis des Wissens einem einzigen Gedanken zu unterwerfen und ihn dadurch aufzuhellen. Dieser Gedanke aber ist der Entwicklungsgedanke in der besonderen Fassung Spencers. Denn daß nur diese besondere Fassung, nicht der Entwicklungsgedanke selbst, hier neu erscheint, wissen wir vom deutschen Idealismus her. Aber während bisher jener Gedanke spekulativ begründet und als eine Bewegung von innen heraus verstanden wurde, versetzt ihn hier eine realistische Denkart auf den Boden der Erfahrung und gestaltet ihn von der Naturwissenschaft her; die allgemeinste Welttatsache, die eine vollkommene Einheit der Erkenntnis erreichen läßt, ist Entwicklung als Zusammenschluß (*integration*) des Stoffes und Zerstreuung der Bewegung; ihr folgt in unbegrenztem Wechsel eine Periode der Auflösung in Aufnahme (*absorption*) von Bewegung und Lockerung (*disintegration*) des Stoffes. Dort erfolgt eine Wendung vom Gleichartigen ins Ungleichartige, eine fortschreitende Spezialisierung und Differenzierung, vom ganzen Weltall bis in die einzelnen Weltkörper, in die menschliche Gesellschaft, die Kultur, das Individuum hinein; die Periode der Auflösung verfolgt die entgegengesetzte Richtung. Durch alle Wandlungen hindurch aber verbleibt unverändert die Kraft, deren Formen Stoff und Bewegung bilden, deren Wesen aber schlechterdings unerkennbar ist. — Die Einbildung dieser Grundgedanken in alle einzelnen Gebiete ergibt manche neue Durchblicke und Forderungen, aber alle Anerkennung der aufgebotenen logischen Energie kann nicht übersehen lassen, daß hier die Wirklichkeit mehr in ein Schema gebracht als innerlich aufgehellt wird, und daß durchgängig ihr lebendiger Inhalt nicht zu seinem Rechte gelangt. Die hier geübte Generalisierung würde schließlich die Welt in ein Reich blasser Schatten verwandeln, hätte nicht Darwin dem Entwicklungsgedanken mehr Farbe und Anschaulichkeit gegeben. Ein kräftigeres Leben waltet auf praktischem Gebiet, wo Spencer aufs Entschiedenste eine volle Freiheit des Individuums fordert, ohne freilich ersehen zu lassen, wie sich das mit jenem Gedanken einer naturgesetzlichen Entwicklung verträgt. Wie immer es aber mit der Methode und den Ergebnissen Spencers stehen mag, er hat eine eigentümliche Denkart allen Gebieten des Wissens zugeführt, und seine gleichmäßige Durchbildung eines allumfassenden Systems gibt ihm eine einzigartige Stellung unter den englischen Denkern.



